

FRANCISCO DE VITORIA

RELECCIONES

DEL ESTADO, DE LOS INDIOS,
Y
DEL DERECHO DE LA GUERRA



CON UNA INTRODUCCIÓN DE
ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO
DEL COLEGIO NACIONAL

EDITORIAL PORRÚA

AV. REPÚBLICA ARGENTINA, 15. MÉXICO, 2000

“SEPAN CUANTOS...”

NÚM. 261

DICCIONARIO PORRÚA DE LA LENGUA ESPAÑOLA

Preparado por:
ANTONIO RALUY POUDEVIDA.

Revisado por:
FRANCISCO MONTERDE.

Contiene las palabras básicas del idioma, con abundantes
mexicanismos, tecnicismos, verbos
y notas ortográficas.

UN VOLUMEN DE 19 X 12 CM. 856 PÁGINAS A DOS COLORES
Y UN MAPA POLÍTICO A COLORES DE LA REPÚBLICA
MEXICANA.

BREVE DICCIONARIO PORRÚA DE LA LENGUA ESPAÑOLA

Incluye las palabras básicas del idioma a nivel de las escuelas
de enseñanza primaria, con americanismos y mexicanismos
de uso frecuente.

Preparado por:
ANTONIO RALUY POUDEVIDA.

Revisado por:
FRANCISCO MONTERDE.

UN VOLUMEN DE 21 X 12 CM. 461 PÁGINAS
Y UN MAPA POLÍTICO A COLORES
DE LA REPÚBLICA MEXICANA.

RELECCIONES

DEL ESTADO, DE LOS INDIOS
Y DEL DERECHO DE LA GUERRA

FRANCISCO DE VITORIA

RELECCIONES
DEL ESTADO, DE LOS
INDIOS, Y DEL DERECHO
DE LA GUERRA

CON UNA INTRODUCCIÓN DE
ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO
DEL COLEGIO NACIONAL

TERCERA EDICIÓN



EDITORIAL PORRÚA
AV. REPÚBLICA ARGENTINA, 15
MÉXICO, 2000

Primera edición en la Colección "Sepan Cuantos...", 1974

Se reproduce el texto de Francisco de Vitoria, traducido por el P. Teófilo Urdániz O. P., con la autorización de la Editorial Católica, S. A., de Madrid, y publicado en la *Biblioteca de Autores Cristianos*.

Derechos reservados

La introducción y las características de esta edición
son propiedad de la

EDITORIAL PORRÚA, S. A. DE C. V.—6

Av. República Argentina, 15, 06020, México, D. F.

-1

Copyright © 2000

Queda hecho el depósito que marca la ley

ISBN 970-07-2359-3 RÚSTICA
ISBN 970-07-2393-3 TELA

IMPRESO EN MÉXICO
PRINTED IN MEXICO

INTRODUCCIÓN

I. Vida de Vitoria.—II. Vitoria y los problemas de su tiempo.—III. El magisterio vitoriano: lecturas y elecciones.—IV. La fortuna de Vitoria.—V. Teoría vitoriana del Estado.—VI. El Estado y la comunidad internacional.—VII. La Relección sobre los Indios.—VIII. La Relección sobre la guerra.—IX. Nuestra edición.

El fundador del derecho internacional, Francisco de Vitoria, nació según unos en la ciudad homónima, cabecera de la provincia vascongada de Álava, y según otros en Burgos, capital de Castilla. Igualmente incierta es la fecha de su nacimiento, aunque comúnmente suele ubicársela entre 1483 y 1486, o sea que, como dice el padre Getino, no vivió ni menos de 60 años ni más de 63.

Son dudas o imprecisiones que, naturalmente, quisiéramos ver algún día desvanecerse, pero que no afectan en lo más mínimo a la historia esencial ni a la comprensión del personaje. Lo del lugar de nacimiento, en especial (aunque últimamente parece estar imponiéndose Burgos), es por completo indiferente, ya que lo indiscutible, lo perfectamente averiguado, es que la familia era de Vitoria, y que de esta ciudad mudaron su domicilio a la de Burgos los progenitores de Francisco cuando este último tenía poco de nacido o estaba por nacer. Castellano por su educación, y vasco por su estirpe, si ya no también por su cuna, fue, en suma, Francisco de Vitoria, y de cualquier modo que lo miremos, *iure sanguinis* o *iure soli*, puede aquel continuar ostentando el hermoso epíteto de "Sócrates alavés", que le discernió, con suprema autoridad, don Marcelino Menéndez Pelayo.

De su infancia y adolescencia no sabemos otra cosa sino que muy joven, hacia el año 1504, hizo en forma definitiva su elección de estado, decidiéndose por la vida religiosa y en la Orden de Santo Domingo. Muy lógicamente esto último, ya que Francisco deseaba tanto la santidad como la sabiduría; ahora bien, nada como la Orden de Predicadores podía satisfacer, en aquella época, a este doble requerimiento. Igualada o inclusive superada por otras en perfección evangélica, por sobre todas campeaba aquélla en la alta estimación de la vida intelectual. A tal punto se consideraba el estudio como algo esencialmente constitutivo del espíritu dominicano, que el celeberrimo Cardenal Cayetano, un tiempo maestro general de la Orden (y por cuya autorización recibió Vitoria el presbiterado) sostenía muy en serio que el dominico que no estudiara de cuatro a cinco horas diarias, se hallaba, sin la menor duda, en estado de pecado mortal.

De ingenio muy precoz fue Vitoria, según el testimonio, entre otros, de su ilustre compatriota Luis Vives: *Bonas litteras attigit iam inde*

a puero . . . ingenio acutissimo. Reparando en ello sus superiores, determinaron enviarlo a proseguir y terminar sus estudios en la Universidad de París, en aquel entonces la primera Universidad de Europa, usufructuaria aún del prestigio que le habían conquistado sus grandes maestros: Pedro Abelardo, Pedro Lombardo, Alberto de Colonia, Tomás de Aquino, y tantos otros de semejante o apenas menor nombradía.

Dieciocho años más o menos (sin duda los más hermosos de su vida), ocho como estudiante y diez como maestro, pasó Vitoria en la divina *Lutetia Parisiorum*. En *Nôtre Dame* fue ordenado sacerdote en 1510, y en la misma catedral, conforme a la usanza de la época, recibió solemnemente, en 1522, el grado de licenciado en teología, y tres meses después el de doctor en teología. Y antes aún de obtener estos grados, desde 1516, Vitoria había sido designado para ocupar la cátedra de teología en el célebre Colegio de Santiago (Saint Jacques), en el mismo lugar donde, a la vuelta de los siglos, se instalaría el club epónimo —pero hasta aquí nada más— de los jacobinos. De aquel primer nombramiento suyo se acuerda con emoción Vitoria cuando en 1539, al pronunciar sus *Relectiones de Indis*, dice a sus alumnos: “Durante veintitrés años seguidos vengo enseñando teología.”

De su estancia parisina merece destacarse muy en especial (por ser algo que atañe directamente a nuestro actual propósito) el conocimiento que Vitoria tuvo si no del personaje mismo, sí seguramente de la obra de uno de los grandes doctores de la Universidad de París en aquel momento, el teólogo escocés John Mair, más generalmente conocido con su nombre latinizado de Ioannes Maior. Es él, en efecto, el primer precursor de Vitoria en el tratamiento del tema americano, y el que muy probablemente, por tanto, debió sembrar la inquietud por estos problemas en el joven maestro español.

Del mayor interés es hasta hoy el cotejo (el padre Leturia lo ha hecho exhaustivamente y de mano maestra) entre Maior y Vitoria, entre las *Relectiones de Indis* y la parte del *Comentario al Libro II de las Sentencias* en que el teólogo escocés aborda, antes que nadie, el tema de la legitimidad de la conquista de los pueblos infieles “que los españoles encontraron en el mar Atlántico”. Es un cotejo, repitámoslo, de lo más interesante, tanto por los puntos de concordancia entre ambos tratadistas, como por los de discordancia, en los cuales sobresale la poderosa originalidad de Vitoria. No es éste seguramente el lugar o la ocasión de rehacer el referido estudio comparativo, pero no podemos eximirnos de decir por lo menos lo absolutamente esencial.

Con Vitoria concuerda Maior en algo tan básico, tan medular en la controversia indiana como lo es la negación del dominio universal

tanto del emperador como del papa, ya que, en la hipótesis contraria, no había por qué seguir adelante en la discusión, toda vez que la conquista se justificaba por ello mismo, *ab initio* y de pleno derecho. Con no menor energía que Vitoria, niega Maior que exista ni haya existido nunca en el orden jurídico internacional un emperador cristiano al que hayan de estar sujetos todos los reyes de la tierra: *unum caput in temporalibus cui reges sint subiecti omnes*. Ni tampoco en el papa, por su parte, existe este dominio universal, ni en lo espiritual siquiera, ni menos aún, en el orden puramente temporal: *Maximus pontifex non habet dominium temporale supra reges*.

Pero si hasta aquí hay acuerdo entre ambos maestros, en lo que sigue no pueden ser más divergentes sus caminos, y Maior resulta ser, en verdad, más precursor de Sepúlveda que de Vitoria. Admite, en efecto, la licitud de la ocupación bélica preventiva para asegurar la predicación evangélica, y después de esto, el derecho del europeo para sojuzgar a los indios, siervos por naturaleza de acuerdo con la teoría aristotélica. "Está patente que Maior —comenta Leturia— ha dejado la ruta misional teológica y se ha sumergido en la teoría clásica del imperialismo de Alejandro Magno, del Imperio Romano y del Renacimiento, sin retroceder, al menos resueltamente, ante la terrible consecuencia de la esclavitud de los indígenas."¹

Desde París, por consiguiente, llevaba consigo Vitoria la inquietud americana, la cual no hizo sino incrementarse al ser restituido aquél, hacia 1523, a su patria, como profesor mayor del célebre Colegio de San Gregorio de Valladolid. No podían permitir sus superiores que la nueva luminaria de la Orden brillara fuera de España. Para Vitoria, sin embargo, debió de haber sido bien amargo, como para otro cualquiera en circunstancias análogas, el arrancón de París. Gran forcejeo habrá habido entre él y sus superiores, según se desprende del relato de una crónica antigua: "Llamáronle con grande instancia... y aunque tuvo muy grandes dificultades, porque además de estar él muy bien hallado en la Universidad de París y casi connaturalizado con ella, honrado de todos, aplaudido y estimado, se vino." Para Melchor Cano, sin embargo, el mayor discípulo tal vez de Vitoria, el regreso de su maestro a la patria era un favor especial de la Providencia: *quem Hispania Dei singulari munere accepit*.

Tres años más o menos, de 1523 a 1526, ocupó Vitoria su cátedra en el colegio vallisoletano. Un trienio en que se habrá embebido —puede conjeturarse con certeza— en los asuntos americanos, ya que

¹ Pedro de Leturia, S. I., *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, vol. I, p. 286.

Valladolid era por esa época sede frecuente de la Corte imperial y del Consejo de Indias. Entre la Corte y el Colegio hubo siempre la viva ósmosis que reclamaba una empresa, la empresa americana, en que la dilatación de la fe era por lo menos tan importante como la gloria del príncipe. "Parlamento oficioso de las Leyes de Indias, acta notarial de los tiempos dorados", llama con razón el padre Getino al Colegio de San Gregorio. Y fuera por completo de encarecimientos retóricos, lo indiscutible es que Vitoria pudo adquirir en Valladolid la información más completa en los asuntos de Indias, que podía ser accesible a quien jamás posó las plantas en nuestro Continente.

Fecundo como fue, para él y sus discípulos, su trienio vallisoleitano, Vitoria hubo de ascender un peldaño aún para llegar a la cumbre de su carrera universitaria. La ocasión se presentó al quedar vacante, por muerte de su titular, la cátedra de Prima de Teología en la Universidad de Salamanca. Y llamábase de Prima por oposición a la cátedra de Vísperas, que se daba en la tarde, en tanto que la primera empezaba *prima luce*, a las seis de la mañana; y aunque no estatutariamente, tenía de hecho, sobre la vespertina, un rango superior. Era, además, la más alta cátedra en la España de aquel tiempo, por la sencilla razón de que la teología continuaba siendo el saber más alto, y que la Universidad de Salamanca continuaba siendo la primera universidad de la Península. Muy recia batalla le había dado su rival de Alcalá, tan favorecida por el omnipotente ministro, cardenal Cisneros, pero la Universidad del Tormes había sabido conservar su primacía y continuaba respaldando con los hechos su arrogante divisa: *Omnium scientiarum princeps, Salmantica docet*.

La provisión de las cátedras universitarias, y más de una de tanta importancia, se hacía entonces por oposición, y en la forma más genuina y democrática que pueda imaginarse. Porque el opositor, en primer lugar, debía acreditar su capacidad no en un acto único, a merced de tantos factores imprevistos o circunstanciales, sino en explicaciones de clase que podían prolongarse hasta por cinco semanas, en cuyo lapso de tiempo bien podía juzgarse, con maduro y reposado juicio, de la idoneidad de los candidatos. Y en segundo lugar, los jueces eran no los profesores, con tantos prejuicios *a priori* por este o por el otro pretendiente, sino los estudiantes mismos, sólo que con tantos votos cada uno como los cursos que hubiera aprobado, o sea que la votación de 100 estudiantes de cuarto año tenía tanta eficacia como la de 400 estudiantes del primero. Hasta hoy no conozco un procedimiento mejor para conciliar el principio del sufragio universal con el de la diferenciación cualitativa de los votantes.

Para oponerse, pues, en aquella ocasión a la cátedra de prima de teología, se inscribieron tan sólo dos pretendientes: Francisco de Vitoria y el portugués Pedro Margalho, muy recio contrincante por la amplitud de su saber, pero inferior al primero en dotes expositivas. “Astudillo sabe más que yo —dijo alguna vez el propio Vitoria de otro rival—, pero yo sé vender mejor mis agujetas.” Y el desenlace lo relata con gran sabor la antigua crónica: “Temióse el suceso de la cátedra al principio de la oposición, por estar muy acreditado en la Escuela el maestro Margalho. Pero luego que el maestro Vitoria comenzó a leer de ostentación y hacer ejercicios y actos escolásticos en los treinta días de la vacante, fue manifestando a todos el grande ingenio y fecundo talento que tenía, el cual, conociéndolo la Escuela, le dio la cátedra con mucho exceso de votos y con aplauso de los estudiantes y del claustro.” Por todo Salamanca resonó, aquella tarde del 7 de septiembre de 1526, el grito, literalmente pleonástico, de *Vitoria victor!*

Una victoria, ésta de Vitoria, que ha de expiar o pagar él, en los veinte años que ocupa la cátedra, hasta su muerte, con sangre, sudor y lágrimas. Gran honor y gran trabajo, en proporción terriblemente directa. Primero, la cátedra misma, y ya no sólo por el esmero especial que debía poner en la preparación de las dos Relecciones anuales, sino en el mismo curso ordinario, en el cual esforzóse siempre e incansablemente, como lo dice él mismo: *iterum iterumque conabor*, por imprimirle, en cuanto fuera posible, nueva originalidad, variando de materia y estilo, *nova diligentia novoque sermone*. Y luego, fuera de la cátedra, las consultas, de todo género y en lluvia continua, desde las del emperador hasta las del último fraile. “Era —leemos en la crónica del padre Arriaga— oráculo consultado y buscado de todo el mundo, teólogos, juristas, caballeros, plebeyos, tratantes, confesores de reyes, colgados todos de su resolución como quien espera la luz del camino seguro.”

Lo de “oráculo” no es ninguna metáfora, porque esta función —exactamente como en la Ciudad antigua— tenían los grandes teólogos *en ces temps merveilleux où la théologie-fleurit avec le plus de séve et d'énergie*, para decirlo en los incomparables versos de Baudelaire. Fuera si acaso de la ciencia pura (y ya sabemos cuántas veces se creyó que podía rozar con el dogma), todo lo demás, y muy en concreto toda la conducta humana, podía revestir un aspecto moral, y caer, en consecuencia, bajo la jurisdicción especulativa y práctica de la ciencia a la que correspondía orientar, más allá de la circunstancia temporal, el eterno destino del hombre. Bien consciente de ello, es Vitoria mismo

quien, con legítima ufanía, proclama la universalidad de la teología al decir que: "Tan dilatado es el oficio y la misión del teólogo, que ningún argumento, ninguna controversia, ninguna materia pueden considerarse ajenos a su profesión."

Tam late patet . . . Son palabras que pronuncia el maestro al dar principio a su *Relectio de potestate civili*, o sea, ni más ni menos, a su exposición de la teoría del Estado, la cual, empero, no deja de ser también, y con el mismo rigor, una disertación estrictamente teológica. Pues otro tanto, y por los propios motivos, las *Relectiones de Indis*, por ser su problema central, cuando no el único, el de la legitimidad de la conquista americana.

¡Cuántos desvelos, cuántas extenuantes vigiliass habrá tenido que apurar el profesor salmantino en la investigación de cuestiones de tan tremenda responsabilidad, por llevar consigo el destino de miles, millones mejor dicho, de seres humanos! Al fin viene, como era inevitable, el colapso físico, la grave enfermedad de que es víctima quien acaba por sucumbir al fardo del redoblado trabajo: *Succubui oneri, et affectus sum infirmitate graviter ex duplicato labore*.

Es en el otoño de 1539 cuando Vitoria hace esta confesión, precisamente cuando acaba de dar cima, dos meses antes, a su *opus magnum*, o sea al terminar la *Relectio de Indis posterior*. Y fuera de esta crisis, el maestro nos ha dejado, en una página inmortal, la pintura del régimen habitual de su vida, el mismo que, por lo demás, debe observar todo aquel que quiera estar a la altura de su misión docente o en general de su responsabilidad intelectual. Es la melancólica efusión con que se abre la Relección sobre el Homicidio:

"No sin causa dijo el Eclesiastés: el que añade ciencia, añade trabajo. Tienen los labradores sus ocios, tiénnelos todos los artesanos y obreros; y una vez que han asegurado su sustento en los días laboriosos, entréganse al descanso en los festivos, y placenteramente ensanchan y recrean el espíritu y los corazones olvidados de las fatigas. A nosotros, en cambio, no es dado estar ociosos ni en las fiestas ni en sus vísperas; para el estudio no se conocen ferias ni para el ejercicio de las letras vacaciones."

La gota, en fin, le aquejó reciamente, sobre todo en sus últimos años, por lo que llegó a serle imposible subir la cuestecilla que media entre el Convento de San Esteban y la Universidad. Y entonces ocurrió lo que nos ha conservado la vieja crónica: "Llegó a tanto extremo el amor que tenía a los discípulos y el deseo grande de que aprovecharan, que cuando ya estaba de todo punto tullido y manco y sin poder menearse y cercado de gravísimos dolores, se hacía llevar a la

Universidad en una silla, donde era recibido como padre y maestro y mirado y reverenciado como oráculo.”

En estas condiciones, era natural que Vitoria se haya visto obligado a declinar la invitación que tanto el emperador Carlos V como el príncipe heredero don Felipe le hicieron en 1545, para concurrir, como miembro de la delegación española, al Concilio de Trento. Con el deseo del emperador concurría, además, el del romano pontífice, el del papa Paulo III, el cual, ocho años antes, cuando el Concilio iba a reunirse en Mantua, escribió a la Universidad salmantina, pidiéndoles que enviaran a Vitoria, por haber llegado a sus oídos la fama de su alto magisterio: . . . *de cuius singulari doctrina celebris apud nos fama personat*. A tantos y tan altos requerimientos oponía, no obstante, su insalvable veto la naturaleza, por lo que Vitoria hubo de dirigir la siguiente carta de excusa al Príncipe heredero:

“Muy alto y muy poderoso Señor: Yo recibí la cédula de Vuestra Alteza con otra cédula de Su Majestad el Emperador Nuestro Señor, en que Su Majestad me manda que yo vaya a esta santa convocación del Concilio, que con la gracia de Dios se ha de tener en Trento. Demás del servicio que a Su Majestad en este trabajo yo hiciera, que fuera gran buenaventura y consolación para mí, cierto yo deseara mucho hallarme en esta congregación donde tanto servicio a Dios se espera que se hará y tanto provecho y remedio para toda la cristiandad; pero ¡bendito Nuestro Señor por todo! yo estoy más para caminar para el otro mundo que para ninguna parte de éste; que ha un año que no me puedo menear solo un paso, y con gran trabajo me pueden mudar de un lugar a otro; y vengo de quince en quince días a llegar a punto que por ningún arte me pueden menear, y he estado seis meses como crucificado en una cama. Ciertamente yo no dejara esta jornada por ningún trabajo si alguna forma se pudiera tomar en mi ida, pero no la hay. Su Majestad y Su Alteza sean servidos de aceptar mi excusa . . . Besa los reales pies de Vuestra Alteza, Fray Francisco de Vitoria.”

La crucifixión de que habla Vitoria, la crucifixión física, podrá haber sido sólo de sus últimos años. De toda su vida, sin embargo, la crucifixión moral, aquella de que habló Federico Ozanam al resumir su vocación de escritor y maestro con estas palabras: *Crucifié à ma chaire et à ma plume*.

“Sabio, sencillo y santo” describen sus contemporáneos a Vitoria, quien, con gran mansedumbre, soportó sus largos y penosos achaques. Cuando siente llegar el fin, dice a los religiosos que rodean su lecho:

“Al Emperador visitan y curan sus criados por su interese; a mí cér-canme ángeles por hacer conmigo caridad.”

Sobre la muerte misma de Vitoria no me atrevo, como es natural, a decir nada por mí mismo, pero sí pido venia para ensamblar libremente los relatos de las viejas crónicas en la forma siguiente:

“Llegó el plazo de soltar el espíritu de un cuerpo viejo y enfermo y bien trabajado, y que volase a su Hacedor, que experimentó su paciencia para adelantar sus coronas. Rompió Dios sus ataduras y llevó consigo para verlo cara a cara y penetrar sus secretos mejor que acá los entendía, de sesenta y tres años de edad, a los doce días de agosto, año de 1546, en el octavo día de la fiesta del bienaventurado confesor y padre Santo Domingo. Púsose el sol de Salamanca y de toda España; en suerte secáronse las corrientes caudalosas de aquella fuente clara. Lloráronle los religiosos, la nobleza, los doctores, la Universidad, y todos celebraron sus exequias, llevando su cuerpo en hombros los catedráticos de prima de todas las facultades, y pusieron la luz debajo de la tierra.”

II

Vitoria es una de las grandes figuras del Renacimiento español, el cual, según lo han mostrado los estudios más recientes de grandes hispanistas, españoles y extranjeros, tiene su carácter específico, su perfil propio, y no tiene por qué encajar, en todos sus pormenores, dentro del esquema construido por Burckhardt con referencia al Renacimiento italiano, a saber: retorno a la antigüedad clásica, descubrimiento del hombre, interés por la naturaleza, mundanización de la vida, cálculo racional.

“De estos cinco ingredientes —observa José Antonio Maravall— no se encuentra ningún país europeo que ofrezca su conjunto, ni siquiera la misma Italia, sobre todo si se tiende, como tendió insistentemente la investigación inmediata a Burckhardt, a interpretar esos factores sobre la base común de un significado hostil a la Iglesia y a la religión cristiana y de una efectiva ruptura con la tradición cristiana medieval.”²

No hay, para decirlo con otras palabras, por qué escatimar el carácter renacentista o renovador a figuras tales como Luis de León (en

² José Antonio Maravall, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, 1960, p. 23.

quien Aubrey Bell tipifica el Renacimiento español) o Francisco de Vitoria, por el hecho simple de mantenerse apegados a la fe tradicional, como si el retorno a la antigüedad clásica hubiese de llevar consigo el retorno al paganismo. ¡Pero cuánto más trascendentales y vivas que el *De voluptate*, caduco hace siglos, están hasta hoy las *Relectiones de Indis*, exudando problemas tan vitales hoy como antes, o la *Relectio de potestate civili*, donde por primera vez en la historia aparece el Estado como sujeto de derecho internacional! Permeados están, todos estos escritos vitorianos, de ese sentido de concreción y historicidad (*concretezza, storicità*) que otro insigne teórico del Renacimiento, Olgiati (*L'Anima dell' Umanesimo*), tiene con razón por notas constitutivas de la época que recibió aquella denominación.

Vitoria, tan anclado en Santo Tomás como perceptivo de la nueva realidad americana, es por ello, inescindiblemente, tan medieval como renaciente. Más aún, se diría que es renaciente por lo mismo que es medieval, en cuanto que su gran revolución, en la cátedra, consiste en tomar, para su comentario, el texto de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino antes que el *Liber sententiarum* de Pedro Lombardo. Es él quien opera, antes que nadie, esta revolución pedagógica de tanta trascendencia; el primer promotor de Santo Tomás como el Doctor Común de la Iglesia, como lo fue desde entonces hasta la actual disolución de la teología, después del Concilio Vaticano II. En este aspecto de su obra renovadora, puede considerarse clásica esta hermosa página de Menéndez Pelayo:

“Con Vitoria penetró a torrentes la luz en el estadio antes inaccesible y un óleo nuevo vigorizó a raudales los miembros y el espíritu de los nuevos púgiles. De Vitoria data la verdadera restauración de los estudios teológicos en España y la importancia soberana que la teología, convertida en ciencia universal que abarca desde los atributos divinos hasta las últimas ramificaciones del derecho público y privado, llegó a ejercer en nuestra vida nacional... Un abismo separa toda la teología española anterior a Francisco de Vitoria, de la que él enseñó y profesaba, y los maestros que después de él vinieron valen más o menos en cuanto se acercan o se alejan de sus ejemplos y de su doctrina. Todo el asombroso florecimiento teológico de nuestro siglo XVI, todo ese interminable catálogo de doctores egregios, estaba contenido en la doctrina del Sócrates alavés.”

Si la afirmación de la individualidad —en contraste con el carácter corporatista de la Edad Media— es uno de los rasgos más típicos

y generalmente reconocidos del Renacimiento, es también, en Vitoria, uno de los aspectos más acusados de su fisonomía espiritual. "Acaso la nota más simpática de su carácter fue una indomable independencia de juicio que le hizo colocarse, en más de una ocasión, frente a los poderosos de la tierra, sin temor ni vacilación." Son palabras de don Ángel Ossorio y Gallardo,⁸ y vale la pena ponerlo de manifiesto con ciertos episodios, los principales o más demostrativos.

Uno de ellos fue cuando, con ocasión de la boda del príncipe heredero don Felipe (el futuro Felipe II) con su prima Isabel de Portugal, el claustro universitario de Salamanca acordó la erogación de fuertes sumas para celebrar aquel acontecimiento con el mayor boato posible. Contra el parecer de Vitoria, sin embargo, el cual, considerando que los fondos de la Universidad debían emplearse de preferencia para satisfacer ciertas necesidades más legítimas o más apremiantes, envió su voto en los siguientes términos: "Yo no veo título por donde con buena conciencia se pueda hacer tan gran gasto que, a lo que entiendo, llegará a dos mil ducados . . . Parecerá que tenemos los doblones atesorados y no sabemos qué hacer con ellos."

Otro caso, y de gran resonancia por cierto, fue el de una de sus más célebres relecciones, la *De matrimonio*, pronunciada (probablemente a invitación o por encomienda de sus superiores) para responder a la consulta de la Cámara Imperial sobre la acción de divorcio promovida por Enrique VIII de Inglaterra contra su esposa Catalina de Aragón, con fundamento en la supuesta nulidad de este matrimonio, en razón de haber estado casada aquella princesa, en primeras nupcias, con el príncipe Arturo, hermano mayor de Enrique. Harto evidente era, por lo demás, que el Rey no esgrimía aquel aparente escrúpulo de conciencia sino para poder después, una vez anulado su matrimonio con Catalina, desposarse con Ana Bolena, en cuyos ojos, como dice maliciosamente un historiador inglés, había visto Enrique brillar la luz del Evangelio. Este motivo, empero, no había nadie que pudiera invocar en público; y por esto Vitoria, al igual que cuantos participaron en el célebre debate, toma muy en serio los argumentos de Su Majestad Británica, excelente teólogo, por lo demás, ya que en un principio, cuando se creía que Arturo ocuparía el trono, había sido educado para ser arzobispo de Cantorbery. Con toda seriedad, pues, Vitoria da cuenta de los textos del *Levítico* (aducidos por Enrique como fundatorios de su demanda de nulidad), con la observación, en primer lugar, de que la Ley Antigua ha quedado cancelada por el ad-

⁸ *El pensamiento vivo del padre Vitoria*, Losada, Buenos Aires, 1943, p. 10.

venimiento de Cristo, y en segundo lugar, que el matrimonio con la viuda del hermano muerto sin sucesión, muy lejos de haber sido prohibido en la legislación mosaica, estuvo, por el contrario, ordenado por ella, por lo que, en aquel Derecho, se conoce como la ley del levirato.

Dentro de mi pobre erudición no están los dictámenes que los otros Grandes del pensamiento europeo, teólogos o juristas, hayan dado en aquella coyuntura y con respecto a aquel problema. No conozco, en toda su precisión documental, sino el parecer de Vitoria, pero éste me parece de todo punto concluyente y admirable.

No faltará quien diga que al opinar de este modo el teólogo salmantino, y por más que no pueda dudarse de su sinceridad, se oponía, sin duda, al rey de Inglaterra, pero no a su amo y natural señor, el emperador Carlos V, sobrino de Catalina de Aragón, y el más interesado, por tanto, en la subsistencia del matrimonio de los reyes británicos. Lo concedemos sin dificultad, pero creemos que lo mismo habría opinado de no mediar aquella circunstancia, y que el fundamento más palmario de esta apreciación está en las *Relectiones de Indis*, en las cuales Vitoria se opone derechamente a Carlos V, emperador del Santo Imperio Romano Germánico, al sentar la proposición de que no tenía ningún título *originario* a la conquista de América, por la razón básica de que el emperador no es el dueño o soberano de todo el mundo: *Imperator non est dominus totius orbis*.

Tan en el blanco dio la flecha, que en el mismo año de la emisión de aquellas palabras, llegó la siguiente comunicación del César a los religiosos de Salamanca:

“El Rey: Venerable padre prior del monasterio de San Esteban de la ciudad de Salamanca, yo he sido informado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en plática y tratado en sus sermones y repeticiones del derecho que Nos tenemos a las Indias, islas y tierra firme del mar océano, y también de la fuerza y valor de las composiciones que con autoridad de nuestro muy Santo Padre se han hecho y hacen en estos reinos; y porque de tratar de semejantes cosas sin nuestra sabiduría y sin primero nos avisar dello, más de ser muy perjudicial y escandaloso podría traer grandes inconvenientes en deservicio de Dios y desacato de la sede Apostólica e Vicario de Cristo e daño de nuestra corona real destos reinos, habemos acordado de vos encargar y por la presente vos encargamos y mandamos que luego sin dilación alguna llaméis ante vos a los dichos maestros y religiosos que de lo susodicho o de cualquier cosa de ello hubieren tratado, así en sermones como en repeticiones o en otra

cualquier manera pública o secretamente, y recibáis de ellos juramento para que declaren en qué tiempos y lugares y ante qué personas han tratado y afirmado lo susodicho, así en limpio como en minutas y memoriales, y si dello han dado copia a otras personas eclesiásticas o seglares; y lo que así declaren con las escrituras que dello tuvieren sin quedar en su poder ni de otra persona copia alguna, lo entregad por memoria firmada de vuestro nombre a fray Nicolás de Santo Tomás, que para ello enviamos para que lo traiga ante Nos y lo mandemos ver y proveer cerca dello lo que convenga al servicio de Dios y nuestro, y mandarles heis de nuestra parte y vuestra que agora ni en tiempo alguno sin expresa licencia nuestra no traten ni prediquen ni disputen de lo susodicho, ni hagan imprimir escritura alguna tocante a ello, porque de lo contrario yo me tendré por muy deservido y lo mandaré proveer como la calidad del negocio lo requiere. De Madrid, a 19 días del mes de noviembre de 1539 años. Yo el Rey. Refrendada de su mano."

"El tiro iba derecho contra Vitoria", comenta el padre Getino, y es el sentir de la mayoría de los vitorianistas. Es moralmente imposible suponer, en efecto, que algún eco no haya llegado a Carlos V de las *Relecciones* (Repeticiones, como dice el Monarca) sobre los Indios, pronunciadas entre enero y junio del mismo año de la epístola imperial recriminatoria. Habrá habido tal vez otros dominicos que en el púlpito o en la clase hayan abordado también el tema, pero es indudable que Vitoria es el primero y principal enjuiciado, a pesar de no nombrársele: un rasgo de delicadeza, reconozcámoslo, por parte del irritado signatario.

Quienes se han empeñado en sostener que Vitoria no es el aludido, o uno de los aludidos, no tienen otro argumento que el de que algún tiempo después de la susodicha carta, todavía volvió el Emperador a consultar a Vitoria como lo había hecho antes y en los mismos términos de gran aprecio. Pero esto puede explicarse perfectamente por varias razones, por la muy obvia, desde luego, de que no hay nada más variable y tornadizo como el humor de los grandes de este mundo, que se muda con tanta facilidad como el cielo y el clima. Y pudo ser también, como apunta García Arias, que Carlos V, quien con todos sus defectos era un hombre superior, haya percibido, al leer el texto de las *Relecciones*, que Vitoria, con ser también dominico, no era otro Las Casas; que no era, en otras palabras, un negador implacable del dominio español en América, sino un espíritu crítico para el cual la conquista debía justificarse no por sí misma sino por algún título idóneo, pero que no la condenaba de manera tajante y apriorística como el inflamado Protector de los Indios.

En suma y por lo que haya sido, queda en pie el hecho de que antes y después del referido incidente, Vitoria fue uno de los teólogos de cuyo parecer y consejo estuvo siempre muy pendiente Carlos V, “por la buena relación —así se lo dice al escribirle directamente— que de vuestra persona, letras y vida tengo”.

Entre estas consultas hay una especialmente que, para un mexicano, es del mayor interés. La iniciativa en este caso vino de México, de nuestro primer obispo don fray Juan de Zumárraga, el cual escribe al Emperador al efecto de que “Vuestra Majestad fuere servido de escribir al maestro fray Francisco de Vitoria”, a quien llama, además, “catedrático, maestro famoso”. Lo que Zumárraga quería obtener, por tan alto mediador, está bien claro en la carta que el propio Carlos V, con fecha 18 de abril de 1539, dirige a Vitoria en estos términos:

“Y porque ha sabido (el obispo de México) que vos tenéis discípulos sacerdotes de buena vida y ejemplo, nos ha escrito encargándonos escojáis algunos dellos y procuréis con ellos que quieran ir a aquella tierra, que tiene proveído en Sevilla que se les dé pasaje y matalotaje... Por ende yo vos ruego y encargo que así de los discípulos que vos tenéis, como de los otros que hubiere en esa ciudad, escojáis hasta doce dellos que sean personas doctas y de buena vida y ejemplo y tales cuales convenga para aquellas partes, y procuréis con ellos que quieran ir a la dicha Nueva España.”

Con satisfacción registramos esta participación tan directa del maestro Vitoria en la evangelización de nuestra patria, y más adelante ponderaremos la que igualmente tuvo en la primera enseñanza universitaria mexicana, en la persona de su insigne discípulo fray Alonso de la Veracruz.

El último episodio, en modo alguno preterible, y en el que campea por modo extraordinario su independencia de juicio, su libertad interior, es la intervención que cupo a Vitoria al ventilarse en España la magna cuestión o el gran pleito (en este caso hay perfecta sinonimia) librado en torno de la figura y los escritos de Erasmo de Rotterdam.

Realmente no comprende uno cómo puede escatimarse a España su plena participación en el Renacimiento, cuando en ningún otro país penetró tan profundamente el mensaje del célebre humanista holandés, prototipo por antonomasia del Renacimiento, del más auténtico, del cristiano y no del pagano. Si *Erasmo en España* puede llenar, con este título, las mil y tantas páginas del admirable libro de Marcel Bataillon, no es porque su autor esté haciendo la menor retórica, sino

simplemente porque tiene que dar cuenta de la penetración de Erasmo en la mística, en la piedad, en la filosofía, en la teología, en la espiritualidad, en suma, del alma hispánica en aquella coyuntura histórica.

En cierto momento, en la segunda década del siglo XVI, Erasmo, en su referencia a España, parece estar en el cenit. Sus amigos y simpatizadores son legión, y entre los más prominentes se cuentan al propio emperador Carlos, su secretario, Alfonso de Valdés, uno de nuestros mayores clásicos, e inclusive —*mirabile dictu!*— el inquisidor general don Alonso de Manrique, de quien ha llegado a decirse que fue uno de sus Mecenas. Pero al lado de tan altos amigos y abogados estaba el partido adverso, el de los intransigentes y extremistas que no podían perdonarle a Erasmo ni su sátira de ciertas prácticas de la piedad popular, buscando como buscaba un cristianismo más puro y más auténtico, ni sus coqueteos con los protestantes, con Lutero sobre todo, y por más que luego hubiera roto definitivamente con él (en 1524) una vez que el reformador rompió también, y no menos definitivamente, con la Iglesia Católica.

En el clima enardecido de la Contrarreforma y de la suspicacia inquisitorial, pudo deflagrar violentamente la ofensiva antierasmista, acaudillada por nadie menos que fray Diego de Vitoria, hermano de Francisco y dominico también. Con él estaban buen número de miembros de esta Orden, quienes llevaron directamente la cuestión ante el propio Emperador, según declaración explícita de Erasmo: "*Primus impetus factus est in aula Caesaris per dominicanos.*"

Ante esta situación y en aquel ambiente, los más altos patronos de Erasmo hubieron de declarar su neutralidad, y el inquisidor general Manrique, en conclusión, convocó a una junta de teólogos y hombres doctos para examinar y dictaminar sobre cierto número de textos erasmianos tachados, por sus impugnadores, de heréticos, erróneos o escandalosos. A lo que parece, la Junta, que sesionó en Valladolid del 27 de junio al 13 de agosto de 1527, hubo de disolverse (dijose que por haber sobrevenido una peste) sin haber podido, por tanto, dar término a sus tareas ni emitir, por lo mismo, ningún veredicto, ya fuera de absolución o condena. No es esto, empero, lo que aquí y ahora debe llamar nuestra atención, sino la actitud asumida por Francisco de Vitoria, uno de los teólogos elegidos por el Inquisidor para juzgar a Erasmo.

"Divididos andaban los dominicos", dice Menéndez Pelayo, y no sólo, por lo visto, los hermanos de religión, sino los hermanos de sangre. Frente a Diego, el furibundo antierasmista, estaba Francisco, cuyo espíritu tan fino, tan mesurado, tan enamorado de las *bonae litterae*,

como Erasmo, tuvo que estar con el de este último en comunión cordial; es uno de los más ciertos casos de afinidad electiva. Así tenía que ser, y podemos añadir que así fue, históricamente, según el testimonio irrefutable de Luis Vives, el cual, en carta dirigida a Erasmo (Brujas, 13 junio 1527), le hace saber que Francisco de Vitoria, “muy distinto” (*dissimilis admodum*) de su hermano Diego, le ha profesado siempre gran admiración y veneración, al punto que más de una vez, cuando vivía en París, tomó su defensa en reuniones de teólogos en la Sorbona: “*Non semel causam tuam defendit frequenti theologorum collegio Lutetiae; admiratur te ac adoratur.*”

No hace falta más, a buen seguro, para extenderle a Vitoria la credencial de perfecto erasmista; y sin embargo, llamado a pronunciarse sobre los textos erasmianos en sí mismos, formula un dictamen (lo conocemos en su integridad) que es todo un modelo de ecuanimidad y lucidez, dando a cada cual lo suyo, al hombre y a sus palabras. Porque del hombre, de Erasmo, a quien llama sin reticencias “varón católico” (*vir catholicus*), defiende su buena intención, mientras que, con respecto a ciertas proposiciones erasmianas, estima que deben suprimirse en absoluto (*omnino tollendae*), a fin de evitar el escándalo que pueda causar su ambigüedad. Es el caso, por ejemplo (imposible entrar aquí en todo el catálogo) de una de las sentencias más impugnadas del humanista holandés, aquella según la cual “únicamente el Padre es llamado *verdadero Dios* en el Evangelio”. Tomada absolutamente en su sentido —dice Vitoria— es falsa y herética, pero entendida literalmente es verdadera, por cuanto que, aunque Cristo es llamado Dios repetidas veces en los Evangelios, todavía el término literal de *verus Deus* sólo es predicado de la primera Persona de la Trinidad. Hay que suprimir en las obras de Erasmo, en consecuencia, estas o parecidas proposiciones; pero una vez hecha esta expurgación, no hay por qué prohibir la lectura de aquellos libros. He aquí el final de aquel célebre dictamen, equidistante, como dice Marcel Bataillon, entre las acusaciones y las apologías apasionadas: “Es muy posible que todas esas frases que se reprochan a Erasmo sean entendidas por él en el sentido más católico; y esto es creíble. Pero de ello no se puede esperar nada bueno para la consolidación de la fe, y pueden perjudicar en gran manera a la fe de los flacos, de los irreflexivos o de los jóvenes. En efecto, al leerlas, pueden verse llevados a dudas diversas, y a decirse que las verdades de la fe no están quizá tan bien establecidas como hasta entonces lo habían creído. No hay que perder de vista el escándalo dado así a los humildes, y es preciso evitar que semejantes asuntos anden de boca en boca, lo cual no es posible sino a condición

de suprimir o corregir esas frases de Erasmo y otras parecidas. Y yo creo que Erasmo mismo no me tomará a mal el haberlo dicho: *Et haec puto me dixisse ipso Erasmo non invito.*"

Con este mismo temple, sin compromisos con nadie sino con la Verdad, ni con el emperador ni con el papa, va a enjuiciar Vitoria el problema de la legitimidad de la conquista española en tierras americanas. Ni sólo éste, sino todos los demás, algunos de ellos de parecida importancia, que fueron objeto de sus inmortales Relecciones, de cuya naturaleza y contenido pasamos a dar cuenta sucinta.

III

El magisterio ordinario de la época, y concretamente el de la Universidad de Salamanca, se impartía, de acuerdo con los estatutos de la propia universidad, en una doble docencia, a saber, las *Lecturas* y las *Relecciones*. Las primeras no eran otra cosa que la actividad cotidiana, rutinaria pudiéramos decir, del maestro en la cátedra, o dicho en otras palabras, la explicación normal de su asignatura. Las Relecciones o Repeticiones, en cambio, eran las disertaciones o conferencias públicas que sustentaban los catedráticos, dos veces al año por lo menos (por lo común en la Pascua de Adviento y en la de Resurrección) sobre algún punto doctrinal conectado más o menos con la materia que cada cual profesaba. Eran estas disertaciones, según la pertinente observación del padre Urdániz, algo así como una reminiscencia o derivación de aquellas *Quaestiones disputatae* o *Quaestiones quodlibetales*, de tanta celebridad en las universidades medievales. Solían durar dos horas y eran de gran solemnidad, ya que a ellas concurrían no sólo los miembros de la facultad respectiva, sino, muy frecuentemente, los profesores y alumnos de toda la universidad.

En uno y otro aspecto, tanto por sus lecturas como por sus relecciones, ha pasado Vitoria a la posteridad. Ciertamente que, mientras tuvo vida, no publicó él mismo nada de lo mucho que escribió, o por afán perfeccionista o por habérselo impedido el cúmulo de quehaceres que de continuo pesaban sobre él, y de aquí el epíteto de Sócrates español que suele aplicársele, y no porque hubiese manifestado nunca, como el Sócrates histórico, ninguna desestimación o aversión por la letra escrita, como si ésta fuese incapaz de traducir el pensamiento vivo. Con todo ello, sin embargo, no es menos cierto que hoy estamos en posesión de lo más importante de su legado doctrinal, extraído y trasladado ya de los manuscritos inéditos del maestro, ya de los apuntes muy escrupulosos tomados en clase por sus discípulos.

De las Lecturas vitorianas, para referirnos a ellas en primer lugar, lo primero que hay que decir es que su publicación está aún en proceso, por haber empezado apenas en este siglo. Hubo que esperar a la glorificación oficial de Vitoria como padre del derecho internacional (acontecimiento que tiene lugar en España, en 1889, con el discurso de Eduardo de Hinojosa y la contestación de Menéndez Pelayo), para que los eruditos, los correligionarios de Vitoria a la cabeza, se pusieran a redimir la incuria de los pasados siglos, poniéndose aquéllos a buscar, en códices e infolios, los preciosos manuscritos gracias a los cuales pudiera completarse, o iluminarse con nuevas luces, el ideario vitoriano ya conocido de las Relecciones.

Fruto de esta nueva y benemérita labor han sido los seis volúmenes de Comentarios a la "*Secunda Secundae*", publicados por el padre Vicente Beltrán de Heredia, quien exhumó y puso en limpio el manuscrito del Bachiller Francisco Trigo (*Bachalarius Franciscus Triticum*), de quien no se sabe más, desgraciadamente, sino el haber sido el mejor quizá entre los transcritores de la cátedra vitoriana, según lo ha comprobado el propio Beltrán de Heredia al cotejar aquel manuscrito con los que constan en otros códices.

Con el tiempo, según es de esperarse, habrán de ser exhumados igualmente los comentarios de Vitoria a las restantes partes de la *Suma Teológica*, la cual, de acuerdo con los cálculos hechos por el padre Urdanoz, la explicaba Vitoria, en su totalidad, en un periodo de tiempo que fluctuaba entre siete y ocho años. Y desde ahora podemos anticipar que, por lo que ya conocemos y por lo que esperamos conocer, comprobaremos algún día la verdad de lo que de sí mismo, no por jactancia sino por inculcar este sentimiento en sus discípulos, les decía Vitoria: "No vayáis a creer que he de volver a cantaros la misma cantinela. No está esto en mi condición ni en mi propósito, antes he de explicarlo todo, en la medida de mis fuerzas, con nueva diligencia y nuevo lenguaje, y tal como si en este día comenzara mi labor de maestro."⁴

Por otra parte, hemos de felicitarnos, quienes no somos teólogos, de que no sea de teología químicamente pura lo hasta ahora publicado de las Lecturas del maestro, sino, por el contrario, lo concerniente a la moral y al derecho (la *Secunda Secundae* de la *Suma teológica*), y completo, entre todo ello, el tratado *De iustitia*. Hay allí el más rico material para los estudiosos de estos temas, y no es el

⁴ "*Ne putetis me eandem qua hucusque cantillenam recantaturum; non enim hoc est ingenii mei, nec instituti; sed novo sermone novaque diligentia omnia pro viribus explicabo, ac si hodierna die primo legere inciperem.*"

menor provecho de la lectura de estos textos el de poder comprobar una vez más la poderosa originalidad del pensamiento vitoriano, aquí mismo inclusive donde nuestro teólogo no tiene otra función, en apariencia, sino la de comentador de Santo Tomás.⁵ Sólo que en él, al igual que en tantos otros pensadores (como en Averroes o en el mismo Santo Tomás, uno y otro comentadores de Aristóteles) la exégesis del pensamiento ajeno no es ni puede ser camisa de fuerza, antes por el contrario aliciente y estímulo para la exposición del propio pensamiento con radical y originaria responsabilidad.

Con ser, empero, de tan alto valor el legado doctrinal de Vitoria contenido en sus lecturas, su título primario a la inmortalidad, el más cierto y definitivo, está en sus Relecciones. Trece son las que han llegado hasta nosotros, las mismas que aparecen desde la edición príncipe de Jacques Boyer (1557), y que, en el orden cronológico fijado últimamente por Urdanoz, son las siguientes:

- 1 *De potestate civili*
- 2 *De homicidio*
- 3 *De matrimonio*
- 4 *De potestate Ecclesiae prior*
- 5 *De potestate Ecclesiae posterior*
- 6 *De potestate Papae et Concilii*
- 7 *De augmento caritatis*
- 8 *De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis*
- 9 *De simonia*
- 10 *De temperantia*
- 11 *De Indis recenter inventis*
- 12 *De iure belli*
- 13 *De magia*

Las Relecciones números 11 y 12 podrían llamarse también —y tal es la nomenclatura de las más antiguas ediciones— *De Indis prior* y *De Indis posterior*, por cuanto esta última, cuyo tema explícito es el derecho de la guerra, viene a ser en realidad el necesario complemento de la primera, o dicho en otras palabras, la aplicación prác-

⁵ Sobre algunos puntos muy en concreto, como la noción de derecho de gentes, traté de hacerlo ver así en mi artículo *Vitoria, comentador de Santo Tomás*. (*Filosofía y Letras* núm. 23, julio-septiembre 1946) publicado en el año del cuarto centenario de la muerte de Vitoria, juntamente con el otro artículo, también de mi autoría, *Recordación de Vitoria* (*Cuadernos Americanos*, vol. XXX, núm. 6, noviembre-diciembre 1946).

tica, por las armas, de los títulos legítimos que, eventualmente, pudieron haber tenido los españoles a la conquista de los territorios americanos por ellos descubiertos.

Otras dos relecciones, de que no se ha hallado el menor rastro en los manuscritos, ha solidado la tradición adjudicar a Vitoria. Una de ellas habría sido la titulada *De silentii obligatione*, probablemente la primera que dio aquél en Salamanca, hacia 1527. "Vitoria —escribe Urdániz— debió atenerse en ella a la práctica común de pronunciar un discurso improvisado, sin haber introducido aún su innovación de redactarlas." La otra, según se conjetura, habría sido la *De magia posterior*, la última que pronunció en su vida y que tampoco redactó, pero esta vez porque no se lo permitió la enfermedad que en un par de años más había de llevárselo.

Como en toda publicación póstuma, y más cuando el autor no ha tenido listo —antes de morir— el manuscrito para darlo a la imprenta, hase planteado aquí la *vexatissima quaestio* de saber cómo han podido llegar hasta nosotros las relecciones vitorianas que conocemos, y qué garantía, por ende, podemos tener de su autenticidad. En los siglos pasados, a decir verdad, no se hicieron mayor cuestión de esto, pero hoy sí, ineludiblemente, por la mayor conciencia crítica que corresponde a esta edad en que vivimos.

No hay por qué trasladar aquí los pormenores de este problema, de su discusión mejor dicho, tan ardorosa en ciertos momentos, como todo lo que se ventila entre españoles. Por nuestra parte, y sobre todo en la imposibilidad de tener acceso directo a los manuscritos, nos conformamos humildemente con el dictamen de los últimos grandes vitorianistas, correligionarios de Vitoria además, y que son, principalmente, los PP. Urdániz y Beltrán de Heredia. Ambos coinciden en sostener que la fuente principal, cuando no la única, de las Relecciones, son los manuscritos originales del maestro, entendiéndose por tales ya los papeles autógrafos, ya los *dictados*, cosa que solía hacer Vitoria, según su propia confesión: *quae domi dictare possemus*. Dictaba y escribía, por tanto, y hacía esto último, al parecer, cuando quería expresar su pensamiento con la mayor fidelidad posible. Una de estas relecciones autógrafas nos consta haber sido la *De Indis posterior*, en cuyo proemio lamenta el disertante no haberle sido posible dejar correr la pluma con la amplitud y dignidad que pedían el argumento y la materia, sino cuanto lo permitió la cortedad del tiempo: "*Non licuit extendere calamum pro amplitudine et dignitate argumenti et materiae, sed quantum brevitatis temporis patiebatur.*"

Por haber sido, en suma, las Relecciones vitorianas autógrafas o

dictadas (a un amanuense y no a los alumnos, como las lecturas), resulta la siguiente curiosa comprobación, verificada por Beltrán de Heredia: "En las lecturas, habiendo coincidencia en la doctrina, hay *siempre* discrepancia en las palabras. En las Relecciones, la coincidencia textual, sólo alterada por las inevitables variantes de las copias, es *siempre* continua." ⁶ Podemos, por tanto, aceptar con tranquila conciencia, que el pensamiento vitoriano nos ha sido transmitido con toda la fidelidad que es posible cuando se trata de una publicación póstuma y no controlada, por esto mismo, por el propio autor.

IV

La *fortuna* de un personaje histórico, según entienden aquel término los italianos (nosotros diríamos las variedades de su fama), es la serie de vicisitudes por que va pasando su estimación en la posteridad, unas veces bajando, otras subiendo, y otras aún —y es acaso lo más interesante— desplazando la valoración de un aspecto a otro u otros del personaje o de su obra. Esto último es lo que, a nuestro entender, ha ocurrido con la *fortuna* de Vitoria.

El renombre de gran teólogo que conquistó en su vida, lo mantiene después de muerto y por varios siglos, como lo prueban las numerosas ediciones de las Relecciones, once en total (hablamos solamente de las antiguas) que aparecen en diversas ciudades de Europa, desde la edición príncipe de Lyon (1557) hasta la de Madrid (1765). Posteriormente, sin embargo, se tiene la impresión de que, en los seminarios especialmente, Vitoria pasa a ser nada más que autor de consulta y no ya texto de docencia regular. Así tuvo que ser porque, a medida que pasaba el tiempo, había que hacer una selección para quedarse con San Agustín, Santo Tomás, Cayetano y otras cumbres semejantes, definitivamente superiores a Vitoria, cuyo talento estuvo en todas partes, pero cuyo genio se manifestó tan sólo, por todo cuanto hasta ahora conocemos, en el campo del Derecho.

De esto último, empero, la humanidad pensadora no se dio cuenta sino a principios del siglo XIX, y no por obra de los teólogos españoles, sino por individuos de otras nacionalidades y no católicos. Hasta entonces, en efecto, aceptábase sin mayor discusión, como algo rutinario, que el fundador del derecho internacional había sido el holandés Hugo de Groot (Hugo Grocio), y por más que este mismo reco-

⁶ Vicente Beltrán de Heredia, *Francisco de Vitoria*, Labor, 1939, p. 91.

nozca, en tantos pasajes de su obra, lo que debe a Vitoria. Ni sólo Grocio, por lo demás, proclamaba su deuda con Vitoria, sino igualmente otros grandes internacionalistas como Alberico Gentili, contemporáneo de Grocio, y Samuel Pufendorf, su sucesor.

Por encima de todos estos testimonios, sin embargo, continuaba privando la obra de Grocio, hasta que en un ensayo publicado en 1816 en la *Edinburgh Review*, Sir James Mackintosh, escocés y protestante, declaró lo siguiente acerca de los orígenes del derecho internacional: "Surgió de la filosofía escolástica y sus primeros albores se descubren alrededor de la mitad del siglo xvi en España... *Francis de St. Vitoria*, frecuentemente citado por Grotius, parece haber sido el primer hombre que adquirió reputación en su estudio."

Pasan los años, y hacia 1876 viene otra voz discordante a romper de nuevo la plácida uniformidad de la liturgia grociana. Es el profesor italiano Alessandro Giorgi, quien, escribiendo sobre su ilustre compatriota Alberico Gentili, en quien todos ven a un indiscutible predecesor de Grocio, dice lo siguiente: "Ambos escritores (Gentili y Grocio) deben mucho al español Francisco de Vitoria, quien merece el título de *verdadero progenitor* de esta ciencia."

En los mismos o parecidos elogios abundaron, todavía en el siglo xix, tratadistas tan notables como Henry Wheaton y James Lorimer, y por último, hacia 1883, el eminente jurista belga Ernest Nys, el mayor tal vez entre todos los internacionalistas de la pasada centuria. En un admirable estudio publicado aquel año en la *Revue de droit international et de législation comparée*, no dudó en afirmar que el pequeño tratado de Vitoria sobre la guerra, era muy superior a todo cuanto Grocio había escrito sobre la misma materia, hasta acabar, en fin, declarando lo siguiente: "Yo no creo que haya nada en la historia literaria del Derecho comparable a las páginas que forman la doble disertación *De Indis* de Vitoria." Preciosa confesión, dicho sea de paso, porque viene a constituir una prueba más, todo lo extrínseca que pueda ser, de que un documento semejante (las dos célebres Relecciones) que ostenta una unidad tan perfecta, así de pensamiento como de forma literaria, no pudo ser un zurcido de manuscritos dispersos de amanuenses o copistas, sino que lleva la impronta inconfundible de un cerebro y de una mano, la del incomparable teólogo salmantino.

Tiempo era ya, por tanto, de que, a menos de ponerse cera en los oídos, los españoles mismos escucharan y secundaran aquel coro unánime y multánime de rehabilitación de su ilustre compatriota. *Quae sera tamen*... Tarde lo hicieron tal vez, pero muy dignamente, a decir

verdad, en el gran discurso, ya aludido con antelación, que pronunció en 1889 don Eduardo de Hinojosa, al ser recibido en la Real Academia de la Historia, con la contestación, no menos admirable, de Menéndez Pelayo.

Preparado y abonado así el terreno para la investigación y la hermenéutica ulteriores, todo este siglo en cuyo cuarto postrero vamos a entrar muy pronto, ha visto sucederse, desde su principio hasta nuestros mismos días, los mayores homenajes a Francisco de Vitoria por teólogos, filósofos, juristas, historiadores y pensadores en general de todos los países, de aquellos desde luego que forman la comunidad cultural de Occidente. En la imposibilidad de hacer un recuento de todos ellos, que sería interminable, no podemos dispensarnos de aludir siquiera a los principales.

En 1904, en primer lugar, aparece en París, bajo el alto patrocinio de Antoine Pillet y con la colaboración de los más renombrados maestros de la Sorbona y de otras universidades de Francia, la notable compilación intitulada *Les fondateurs du droit international*, a cuya cabeza está, como tenía que ser, el nombre de Francisco de Vitoria. En el penetrante estudio que de su persona y de su obra hace Joseph Barthélemy, podemos leer cómo, en concepto del eminente tratadista francés, no sólo se encuentra por primera vez en Vitoria la idea de la sociedad internacional con el derecho que le es propio, sino gran parte de aquellas normas y principios que hasta hoy regulan la convivencia internacional. Y la misma impresión que otrora produjeran en Ernest Nys las cualidades puramente formales de las dos mayores Relecciones vitorianas, la encontramos bajo la pluma de Joseph Barthélemy, al decir lo siguiente: "Esta lección sobre los Indios es una obra maestra de método, una bella construcción lógica, elegante, sólida, armoniosa. El estilo es nervioso, preciso, conciso: ninguna ampliación puramente oratoria, ninguna grandilocuencia: el método es absolutamente científico." Todavía, empero, hay algo que cautiva más al jurista francés, y es lo siguiente: "Este espíritu exclusivamente científico no es tal vez lo más admirable en la obra de Vitoria, sino el gran aliento de humanidad (*le grand souffle d'humanité*) que pasa a través de sus razonamientos y anima sus rigurosas deducciones." Verdaderamente no puede describirse mejor el encanto que produce la lectura y relectura de las *Relecciones de Indis*.

De gran significación (no hay ni por qué decirlo) han sido los homenajes rendidos a Vitoria por los compatriotas de Grocio, y precisamente el año (1925) en que se conmemoraba el tricentenario de la gran obra grociana, *De iure belli ac pacis*. En ese año y con tal

motivo dio unas conferencias el gran jurista neerlandés Cornelio van Vollenhoven, el cual, entre las muchas distinciones que tuvo en su brillante carrera, fue elegido de común acuerdo por los gobiernos de México y Estados Unidos como Árbitro en la Comisión General de Reclamaciones, convenida en los Tratados de Bucareli. Hablando, pues, de la genealogía científica de Grocio, dijo van Vollenhoven lo siguiente:

“Vitoria, con su método consistente en analizar problemas internacionales de importancia actual, fue *imitado* treinta años más tarde por un belga, católico, en el ejército español del duque de Parma (que operaba entonces en Holanda), Baltasar de Ayala (1549-1584) y por un protestante, profesor de derecho en Oxford, de ascendencia italiana, Alberico Gentili (1551-1608). Aproximadamente en la época en que Ayala y Gentili escribían, creció en los Países Bajos, en Delft, un mozalbete llamado Huig de Groot, quien, agregó por mi parte, habría de proseguir el trabajo de la Escuela hasta casi completarlo.”

Más precioso es aún, si cabe, el testimonio del profesor Willem van der Vlugt, decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de Leyden, donde estudió el mismo Grocio. En las conferencias que sustentó en la Academia de Derecho Internacional de La Haya, igualmente en 1925 (la conmemoración oficial de Grocio, pudiéramos decir), tuvo la siguiente apreciación sobre el *Mare liberum* de Grocio: “Este opúsculo no tiene otro valor que el de un estudio bien hecho de segunda mano, tomado de la sabiduría de los españoles, consistiendo la primera parte en el desarrollo de la idea conductora de Vitoria: cada pueblo tiene el derecho de visitar a los demás pueblos y de comerciar con ellos; y amplificación, en su segunda parte, de la tesis de Vázquez, de acuerdo con la cual no podría admitirse en favor de nación alguna un derecho exclusivo de navegación oceánica, en todo o en parte. Tal es el contenido del referido opúsculo.”⁷

El culto de Vitoria se institucionaliza, por decirlo así, el año apoteósico de 1926, cuando la Universidad de Salamanca acuerda proceder a una doble fundación: la de la “Asociación Francisco de Vitoria”, ramificada luego por todo el mundo, y la de la “Cátedra Francisco de Vitoria” —mediando Real Decreto— en la Casa de Estudios salmantina.

Internacionalistas de todo el mundo concurrieron a estos actos como delegados de sus respectivos países. Mención especial debe hacerse de

⁷ W. Van der Vlugt, *L'oeuvre de Grotius*, Acad. de D. I., *Recueil des Cours*, 1925, II, p. 420.

la delegación holandesa, cuyo presidente, el doctor Treub, dijo lo siguiente desde la cátedra que fue de Vitoria en el antiguo General de Teología:

“Las ideas de Vitoria tienen pleno valor hoy en día. El padre Vitoria, la figura ilustre que aquí festejamos, es el padre del derecho internacional, que no solamente lo origina, sino que casi puede decirse lo constituye en su totalidad.”

Por último, y por ser algo que nos concierne directamente a los hispanoamericanos, o a los americanos en general, son de recordarse los siguientes hechos.

Entre las resoluciones adoptadas por la VII Conferencia Internacional Americana (Montevideo, 1933), figura la Resolución XC, que dice como sigue:

“Recomendar la colocación en la sede central de la Unión Panamericana, en Washington, del busto del teólogo español Francisco de Vitoria, en homenaje a quien en el siglo xvi, y desde la cátedra de Salamanca, echó las bases del derecho internacional moderno.”

Las resoluciones de las conferencias interamericanas suelen invernar, y buen número de ellas continúan durmiendo su sueño de piedra. Viéndolo desde esta perspectiva, bien puede estimarse no tan considerable el lapso de tiempo transcurrido —30 años exactamente— entre la Resolución de Montevideo y su exacto cumplimiento, en la propia sede de la Unión Panamericana, el 8 de octubre de 1963. El busto (sin duda imaginario) lo llevó don Fernando María Castiella, Ministro de Asuntos Exteriores de España, el cual, en el discurso que pronunció en el acto de la entrega, destacó del modo siguiente la estrecha conexión entre América y Vitoria:

“América, es decir, el descubrimiento, exploración y establecimiento español en las tierras de este Continente, ha sido el principal incentivo, el motor, el resorte que movió el pensamiento de Vitoria para ocuparse de cuestiones internacionales. Sin América, la actividad intelectual del gran dominico hubiera desviado hacia otros cauces... Fue la presencia del fenómeno americano lo que impulsó la actividad intelectual y docente de Vitoria.”

Vitoria, en efecto, según dije yo mismo alguna vez,⁸ es ininteligible sin América, como América lo es sin Vitoria, y algo tendremos que

⁸ En mi libro *Política de Vitoria*, UNAM, 1940.

decir después para explicar y justificar este último aserto. Por lo pronto baste con decir, por creerlo de interés para darnos cuenta de los supuestos vitales de las *Relecciones de Indis*, que Francisco de Vitoria, a pesar de no haber estado nunca en América, pudo tener la más amplia información posible de estas tierras por el solo hecho de haber vivido veinte años, en números redondos, en el convento de San Esteban de Salamanca, el cual fue probablemente (si prescindimos de organismos como el Consejo de Indias u otros semejantes) la mayor central de recepción y emisión entre España y la naciente América. ¡Así eran los conventos de entonces, y pensemos no más en el locutorio de nuestra Sor Juana! En lo relativo a San Esteban, prefiero dejar la palabra, pues lo dice tan bien y tan ceñido, al historiador Javier Malagón:

“El convento de San Esteban está unido a la historia del Nuevo Mundo; fue en él donde se alojó Cristóbal Colón cuando se trasladó a Salamanca, con la esperanza de encontrar el apoyo de los astrólogos y cosmólogos de aquella Universidad; allí expuso Colón sus planes, y en él fray Diego de Deza, uno de los predecesores de Vitoria en la cátedra de prima de teología, respaldó ante los Reyes Católicos la iniciativa del pobre navegante, por lo que puede afirmarse que gracias a la ayuda de los frailes de San Esteban, y especialmente a la de fray Diego de Deza, pudo Colón encontrar acogida en la Corte para sus planes descubridores. Pero este contacto con el Nuevo Mundo no fue ocasional, pues de aquel convento salieron también muchos de los misioneros dominicos para las Indias, contribuyendo a su evangelización o a su incorporación al mundo occidental, desde el modesto hermano lego y el fraile ‘doctrinero’ en las nuevas diócesis que se iban creando al progresar la conquista.”⁹

De San Esteban, según lo anota el mismo docto historiador, salieron los primeros dominicos que iniciaron la obra de evangelización, en las Antillas antes que en el Continente, entre ellos fray Pedro de Córdoba y fray Antonio de Montesinos, que llegaron a la Isla Española (Santo Domingo) en 1510. Ahora bien, fueron los dos últimos frailes nombrados los que, antes de todos los demás, encendieron la Controversia Indiana (por esta vez hay que escribirla con mayúsculas) que no terminará sino cuando, en 1551, Carlos V ponga frente a frente a los máximos representantes, vivos en aquel momento, de

⁹ *Las Relecciones de Indis et de iure belli*, Estudio preliminar de Javier Malagón Barceló, Unión Panamericana, Washington, 1963, p. XVII.

las dos tendencias, la imperialista y la indianista, representadas, respectivamente, por Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas.

Cuarenta años, en números redondos, dura, por tanto, la controversia indiana, la cual empieza, con toda exactitud, el cuarto domingo de Adviento de 1511, día en que fray Antonio de Montesinos sube al púlpito y apostrofa a los encomenderos, que oían la misa, con palabras como éstas:

“¿Con qué derecho, con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansos y pacíficos, donde tan infinitos dellos, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer y sin curallos de sus enfermedades...? ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?... ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís?... Tened en cuenta que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que no quieren la fe de Cristo.”

En palabras del historiador cubano Chacón y Calvo, éste fue (la iglesia y púlpito de Santo Domingo) “el primer escenario del primer proceso instruido a la conquista”, y el mismo autor añade que España nos ofrece el caso único en la historia de una nación que revisa su obra con un verdadero examen de conciencia. Así fue, en efecto, pues el sermón de Montesinos y cuanto luego lo secundó (porque pronto la voz tornóse coro) obligó a Carlos V a escuchar el parecer de teólogos y juristas, en las diversas comisiones que fue designando para el descargo de su conciencia, como se decía entonces, o sea para que le dijese si podía o no, o con qué condiciones, continuar en el usufructo y señorío de los territorios que, sin pararse en estos escrúpulos, le habían conquistado sus capitanes. Pretender que esta actitud del Emperador haya sido hipocresía pura, es falsear la realidad histórica, mutilarla arbitrariamente, ya que si algo es evidente en los gobernantes de España en aquellos tiempos, es que tan fuerte por lo menos como su ambición de poderío, era en ellos su religiosidad, y que tanto o más que los lucros temporales les importaba, como se decía también entonces, el “gran negocio de la salvación”.

No es de este lugar seguramente el historiar las múltiples peripecias por que pasó, en tan dilatado arco temporal (1511-1551), la controversia indiana. Baste decir que la defensa del indio y el enjuiciamiento de la conquista fueron asumidos principalmente por la Orden dominicana, entre cuyos miembros, aparte de los antes nombrados,

un mexicano tiene que recordar a fray Domingo de Betanzos y a fray Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, por cuya mediación se obtuvo la famosa bula *Sublimis Deus*, en la que el papa Paulo III se pronunciaba sin reserva alguna en favor de la racionalidad de los indios, y decía ser inspirada por el Demonio (en quien la Iglesia cree, hasta Paulo VI inclusive) la tesis de la naturaleza bestial de nuestros aborígenes.

Dentro de este movimiento, en el cual es obligado dar a cada cual lo suyo, está Francisco de Vitoria, en comunión con sus correligionarios, claro está, pero con una postura del todo original y propia, en consonancia con su temperamento y profesión. Por genuinos que sean sus sentimientos cristianos y humanitarios, no le guía principalmente, como a Las Casas, el amor visceral de los indios, sino una pasión muy distinta, una doble pasión, por decirlo así, porque hay en ella tanto el amor de la justicia como el afán de claridad intelectual; movimientos que radican, respectivamente, en la voluntad pura (sede de la virtud de la justicia) o en el intelecto puro, pero no en el sentimiento. Por mucho que le debamos los hispanoamericanos, nunca podríamos tener para con él sentimientos de piedad filial, como con la otra figura, el Padre de los Indios, con quien lo contrastamos. Porque lo que Vitoria representa, en suma, es la conciencia crítica, pura y serena y en perfecta disponibilidad de dar a cada uno lo suyo, lo que pueda resultarle del examen objetivo de sus derechos y deberes en la situación aquella del encuentro de ambos mundos, el antiguo y el nuevo recientemente descubierto.

V

Con el mundo americano están directamente vinculadas, de entre las relecciones vitorianas, las dos *Relecciones de Indis*, la primera en su totalidad, así como el famoso fragmento *De temperantia*, de que luego hablaremos. Indirectamente, otras dos relecciones, que son las *Del poder civil* y la *De aquello a que está obligado el que llega al uso de razón*. Esta última (digámoslo desde ahora, para no volver a hablar más de ella), porque el verdadero problema que aborda aquí Vitoria es el de la salvación del gentil nacido y crecido en la barbarie —*infans nutritus in sylvis*— o que, de cualquier modo, pasa su vida entera sin haberle sido predicada la fe cristiana. Ahora bien, esta cuestión, por más que hubiera sido ya tratada por los teólogos, y señaladamente por Santo Tomás, se le plantea a Vitoria con nuevo y

especial apremio cuando vuelve su atención a los innumerables aborígenes del nuevo mundo que se encontraban en aquella situación. Y limitémonos a estas observaciones, porque el problema mismo es estrictamente teológico —de la más ardua teología, por cierto— y totalmente fuera, por lo mismo, de nuestra competencia. Las otras tres relecciones, en cambio, son tan teológicas como jurídicas, y nos conciernen, por tanto, bajo este último aspecto.

Por la *Relectio de potestate civili* hay que empezar, tanto por haber sido —de las que conocemos— la primera que pronunció Vitoria (en 1528, al parecer), como porque lógicamente lo primero es el Estado, y lo segundo la sociedad interestatal. Lógicamente, decimos, y no históricamente, por ser perfectamente verosímil la simultaneidad de ambos fenómenos, no de otro modo que, tratándose de los individuos particulares, nuestro vivir es, desde su principio mismo, convivir.

La *Relección del poder civil* (aunque quizá fuera mejor decir “del poder político”, como quiera que *civitas* debe hoy traducirse por Estado), es una de las más fundamentales de Vitoria; de las más enalzadas tanto por su contenido como por su forma literaria.¹⁰ El título que lleva es el que corresponde, como es natural, a la época en que fue escrita, pero hoy la llamaríamos, con toda propiedad, Teoría del Estado. Una teoría, sin duda, muy singular y que hoy puede hacer sonreír a quienes creen que la verdad es función del tiempo o de la época, pero que todavía puede tener plena validez para quienes no comparten esta mentalidad.

Hoy es muy común creer que esto que antaño se llamó la *causa*, no es más que una categoría del entendimiento, de acuerdo con Kant, o que, de cualquier modo, es inútil cuando no estorbosa al progreso del conocimiento científico, al cual le basta la comprobación de las regularidades fenoménicas, de coexistencia o sucesión. Otros piensan, no obstante, que si esto puede bastar para un saber experimental o de dominio práctico, no podrá prescindirse del conocimiento causalista si lo que buscamos es *dar razón*, completa razón de las cosas. Así lo pensó, entre otros, Aristóteles, para el cual *sabemos* de una

¹⁰ He aquí el elogio que de ella hace Delos: “Une élégante clarté, un style aisé, fluant et souple, mais sans recherche d'effets, l'art, enfin, caractéristique de l'Ecole Espagnole, de depouiller les formes scolastiques, de donner à l'expression de la pensée de l'amenité sans lui faire perdre de sa rigueur, en font un petit chef-d'oeuvre littéraire en même temps qu'un exposé doctrinal dense et riche.” J. T. Delos, *La société internationale et les principes du droit public*, París, 1919, p. 200.

cosa cuando conocemos sus causas: "*Unumquodque tunc arbitramur scire, cum causas eius cognoscimus.*"

Luego de citar esta venerable sentencia, Vitoria aplica al Estado, como puede suponerse, el esquema aristotélico de las cuatro causas, a saber: dos intrínsecas, la materia y la forma, y dos extrínsecas, el agente y el fin. Cuatro causas, en suma: material, formal, eficiente y final. De su percepción y concurso ha de resultar, y no de otro modo, la acabada razón del Estado.

Comenzando por las causas extrínsecas, la causa eficiente resulta ser, en este caso, Dios mismo, como quiera que, siendo él Autor de la naturaleza, lo es también, necesariamente, de todo aquello a que la naturaleza inclina con incontrastable forzosidad, como lo es la sociedad política. De aquí que, siendo esta sociedad, según declara Vitoria, de derecho natural, sea también, en última instancia, de origen divino, dado que el derecho natural tiene sólo a Dios por autor: "*Ius autem naturale Deum solum auctorem cognoscit.*"

Dentro de una visión teísta, como lo es, obviamente, la de Vitoria, no es posible otra conclusión. La noción del derecho natural es del todo solidaria de la noción de Dios (*simul stabunt, simul cadunt*, según el viejo adagio), y con sólo que esto se tuviera presente podría dirimirse (por un "sí" o por un "no" evidentemente metajurídicos) la eterna controversia sobre el derecho natural. Su existencia o inexistencia está en función, evidentemente, de la existencia o inexistencia del Ser supremo que, en la primera hipótesis, ha tenido forzosamente que dar una ley de comportamiento a sus criaturas; una ley que, en el caso de la criatura racional, del hombre, se hace presente en su conciencia y es de ejecución voluntaria.

La causa material de la república (en nuestros clásicos es esta voz sinónima de Estado) es, dice Vitoria, "la república misma, a la cual compete gobernarse a sí misma, administrar y dirigir al bien común todos sus poderes". Donde es muy de notar, en este *gubernare seipsam*, la raíz del principio democrático que permea, de un extremo a otro, la teoría vitoriana del Estado, y que se manifiesta con tanta fuerza en numerosos pasajes de esta misma relección. A continuación, en efecto, de haber sentado aquel principio, agrega Vitoria que por el hecho mismo de no ser ningún hombre, en cuanto tal, superior a los demás (*nemo aliis superior*), en la propia comunidad radica la potestad de determinar la forma de gobierno, siendo indiferente que lo confíe a una persona, o a varias o a muchas, con lo que tendremos, de acuerdo con la clasificación de Aristóteles, el gobierno monárquico, el aristocrático y el popular. En la comunidad toda entera, o sea en el pueblo

radica, por tanto, según diríamos hoy, el sujeto de la soberanía, y la constitución que se adopte, con la designación de los titulares del poder, ha de decidirse por el voto de la mayoría, toda vez que, como lo señala Vitoria en la *Relectio de Indis prior*, en lo que concierne al bien del Estado, lo que determina la mayoría tiene fuerza de ley, aun para la minoría disidente.¹¹

En la concepción vitoriana, por consiguiente, no hay cosas tales como la personalidad carismática o el titular providencial del poder. No hay reyes de derecho divino en el sentido de que el origen de su mandato sea independiente de la sanción popular. Todo poder, así el del monarca de un reino como el del presidente de una república, es de origen divino, por lo que antes hemos dicho, pero ninguno puede prescindir de la elección o por lo menos de la aprobación popular, y así pueda ser tácita, como en el asentimiento implícito a la continuación de la dinastía.

La soberanía popular, además, este poder de autodeterminación inmanente al cuerpo social, es algo del todo inalienable. Ni aunque todos los ciudadanos lo quisieran, podría la república despojarse de la facultad que le es inherente de gobernarse por sí misma.¹² De lo que se sigue que la república no transfiere al gobernante (ni al rey siquiera, de quien en concreto se habla en el texto) la *potestas*, sino sólo la *auctoritas*; no la soberanía, sino únicamente el ejercicio del poder. Y por esto, termina diciendo Vitoria, no hay dos "potestades", la del rey y la de la comunidad, sino una sola, o como diríamos hoy, la soberanía, una e incompartible.¹³

Es un texto, el anterior, de los mayores en la historia universal del pensamiento político. En él sortea Vitoria, de manera admirable, la temible alternativa (o los dos escollos, Escila y Caribdis) de si, por virtud del contrato social o del *pactum subiectionis*, el gobernante es superior al pueblo, o viceversa: *populus maior principe an princeps maior populo*, como se decía en la época. La extremosa opción la elude Vitoria gracias a su concepción orgánica del Estado, de acuerdo con la cual, como dice Delos, "no hay sino una sola potencia y un solo

¹¹ *De Indis, de titulis legitimis*, 16: "In his quae spectant ad bonum reipublicae, illa quae constituuntur a maiori parte, tenent, etiam aliis contradicentibus."

¹² *De pot. civ.*: "Constituta est enim in republica etiam civibus invitis, potestas seipsam administrandi."

¹³ *De pot. civ.* 8: "Quamvis enim a republica constituitur (creat namque respublica regem) non potestatem, sed propriam auctoritatem in regem transfert, nec sunt duae potestates, una regia, altera communitatis."

poder, el del cuerpo social que se ejerce por sus órganos".¹⁴ No son dos entidades distintas, pueblo y gobierno, que se afrontan en posición antagónica —a ver cuál toma más o cede menos— sino la expresión y la gestión natural de una comunidad a través de sus mandatarios.

La doctrina anterior no se desvirtúa por el hecho de que Vitoria muestre su predilección por la forma monárquica de gobierno, "Óptimo —dice— es el gobierno de uno, bien así como el orbe todo es gobernado por un Príncipe y Señor sapientísimo."¹⁵ Pero se trata no más, como advierte Truyol Serra, que de una preferencia teórica, y oriunda sobre todo, como lo hace ver el texto vitoriano, de la idea de que el gobierno de uno imita más fielmente al gobierno unitario de Dios en el universo. Era, además, la única experiencia política que habían tenido, desde tiempos inmemoriales, los españoles de entonces. La indicada preferencia, sin embargo, y es esto lo verdaderamente fundamental, no le impide a Vitoria reconocer que cualquier forma de gobierno puede ser, de acuerdo con las circunstancias históricas y el carácter del pueblo en cuestión, la más aconsejable, y sobre todo si con ella se promueve mayormente el bien público, el cual es aquí, en definitiva, la norma suprema. Aquellos que, como el maestro Recasens Siches (dígoles con el mayor respeto), interpretan el pensamiento vitoriano en el sentido de la tesis *princeps maior populo*, con apoyo exclusivo en ciertos textos de *potestate civili*, no parecen haber tenido en cuenta otros textos del mismo Vitoria en su comentario a la *Secunda Secundae*, y de los cuales resulta, según podemos leer allí mismo, que de la república depende todo el poder político de cualesquiera

¹⁴ Delos, *op. cit.*, p. 208.

¹⁵ Después de este juicio hay, sin embargo, una curiosa variante al final del mismo párrafo, y según la cual el principado más "seguro" es el que resulta de la mezcla de las tres formas puras de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia, como parece ser —termina diciendo—, el caso de España: "Verum est autem quod tutissimus principatus et administratio videtur esse mixtus ex tribus, qualis videtur esse hispaniorum" (*de pot. civ.* 11). La variante es muy digna de atención, por figurar, al parecer, en los manuscritos de Palencia, Sevilla y Lisboa. El padre Urdániz, sin embargo, aunque reproduciéndola en el texto latino, omite su traducción en el texto castellano, por la razón, no muy sólida, a decir verdad, de que se trata no más que de "una nota un tanto personal y patriótica" de Vitoria. Que nos disculpe el ilustre dominico, pero hasta donde sabemos, es un lugar muy frecuente en el pensamiento clásico y medieval el de la valoración positiva, de la excelencia por mejor decir, del régimen mixto de gobierno. En el texto vitoriano, además, introduce una restricción de la mayor importancia en el elogio de la monarquía; y de cualquier modo, no debe omitirse en la traducción si se le acepta, como lo hace Urdániz, en el texto original.

magistrados, gobernantes y príncipes, los cuales no tienen, por ende, mayor autoridad que la que les ha concedido la república.¹⁶ Como lo dice muy bien el padre Urdániz, al comentar textos tan decisivos, del pensamiento vitoriano queda excluida por completo la idea de una autoridad absoluta e indelegada de la comunidad; la idea, en otras palabras, de un poder autócrata y personalista del monarca.

La prosecución del bien público, de acuerdo con lo dicho con antelación, es, en la terminología escolástica de aquellos hombres, la causa final de la sociedad política. Bien común llamaban ellos a lo que hoy denominamos, con expresión perfectamente sinónima, el bien público, y que no es la suma de los bienes particulares, sino la condición o el conjunto de condiciones que hacen posible el goce de aquellos bienes, como, principalmente, la seguridad en el interior y en el exterior y la administración de justicia. Ahora bien, a estos requerimientos no pueden satisfacer cumplidamente las sociedades menores, como la familia y otras aún, pero siempre imperfectas y limitadas, sino únicamente la sociedad que puede en todo bastarse a sí misma, la sociedad perfecta, como se decía entonces, es decir, el Estado.

Causa primera y principalísima (*prima et potissima*) llama Vitoria, siguiendo a Aristóteles, a la causa final, por ser aquella que mayormente puede darnos razón, cabal razón, de la existencia de esta o aquella cosa, cualquiera que ella sea. Pues si nos preguntamos, en lo que vamos diciendo, *por qué*, en suma, existe el Estado, tendremos que responder, en estos o parecidos términos, que es sobre todo para asegurar un régimen de paz y justicia entre los asociados, o como dice Vitoria, para poder repeler la fuerza y la injuria: *adversus vim iniuriamque propulsandam*. Es éste, en efecto, el *fin* que tienen en mente los miembros del cuerpo político, y si se prescinde de lo primero, resulta lo segundo totalmente ininteligible.

La concepción teleológica del Estado es solidaria y dependiente de la concepción teleológica del universo, que Vitoria declara haber sido configurada por Platón y Aristóteles, y que él mismo, en esta reelección, enuncia en términos de singular precisión, al decir, entre otras cosas, lo siguiente:

“Creemos que no sólo el cielo, la tierra y las restantes partes, y el hombre mismo, corona del mundo, sino todo cuanto bajo los cielos

¹⁶ *Comment. in IIam IIae*, q. 104, a.5 n.2: “De potestate civili dico, quod omnis talis dependet a republica, id est non habent magistratus civiles, rectores et principes maiorem auctoritatem et potestatem, quam illis dedit et concessit respublica.”

se contiene, todo absolutamente existe por algún fin, y, por lo tanto, todo es menester que haya sido hecho por algún fin, en el que hay que buscar su razón de ser y su necesidad."

El universo, en otras palabras, está permeado, transido de razón y de idea, por virtud del *Logos* subsistente, en el cual están radicadas las ideas de todas las cosas, con el fin asignado a cada una dentro del cosmos.

Son asertos plenamente válidos aún hoy en día, y por más que a ciertos espíritus puedan saberles a medievalismo trasnochado; pero la verdad, una vez más, no es función del tiempo o de la circunstancia. Porque aún dejándonos de metafísicas para concentrarnos en lo único que aquí y ahora nos incumbe, querriamos saber en qué otra cosa, fuera del fin que respectivamente persiguen, pueden diferir entre sí el Estado y una asociación de bandidos, en la cual se da también, con entero rigor, este "orden coactivo de la conducta humana", en el que Hans Kelsen ve la esencia del Estado. Pero si prescindimos, como parece prescindir el gran jurista austríaco, de cosas tales como el fin y el valor, para quedarnos con la pureza anémica de la norma coactiva, no parece que pueda haber diferencia alguna entre uno y otro tipo de agremiación humana, sin contar con que, como en el caso de Roque Guinart, hay también el buen bandido.

De la causa formal de la sociedad política, por último, hay apenas una ligerísima mención en la relección vitoriana. Descuido del maestro, o corrupción de los manuscritos en el pasaje respectivo, no lo sabemos; o quizá también, y acaso sea lo más probable, por tratarse de un punto que no era entonces discutido dentro de la Escuela, y al que bastaba, por tanto, con aludir de pasada y por modo perfunctorio. Todos estaban de acuerdo, entonces como ahora, que sin una autoridad, sin un gobierno organizado, fuera cual fuese, no puede en absoluto hablarse de una república o Estado; y Vitoria, por tanto, se contenta con darnos, haciéndola suya, la definición tradicional: "El poder público es la facultad, autoridad o derecho de gobernar la república civil."

Esta es, en efecto, la *forma* del Estado, en el sentido filosófico del término; aquello que en definitiva lo constituye en una unidad concreta de imperio o dominación sobre un pueblo y en un territorio determinados. Es, si queremos, la soberanía, sólo que sin las deformaciones semánticas, algunas de ellas tan nocivas, que luego tuvo aquella noción, sino en su acepción originaria de supremo poder de la república, como todavía se encuentra en Jean Bodin, para el cual el Estado,

según su célebre definición, es el gobierno recto de muchas familias y de lo que les es común, con poder soberano.¹⁷ Y es, por último, no un hecho bruto de dominación, sino un derecho, como dice Vitoria, un *ius gubernandi*, y cuya justificación, conforme a lo antes declarado por el propio maestro, deriva de la elección del pueblo y de estar dirigido, el régimen de tal modo instituido, a la prosecución del bien público. Es, si nos place llamarlo así, el orden jurídico, sólo que no un orden jurídico cualquiera (un “orden coactivo” sin ulterior calificación), sino un orden inspirado en la justicia, por lo menos como intención final; una *recta gubernatio*, como dice Bodin, gobierno recto o gobierno justo, como más nos agrade.

De tal suerte se concibió el Estado por estos grandes pensadores, por Vitoria y por Bodin, en aquella hora cenital de la especulación política. Antiguadas podrán parecer hoy ciertas expresiones, meramente instrumentales por lo demás, de la terminología escolástica; pero lo que continúa siendo plenamente válido es el enfoque del fenómeno político en su totalidad más genuina, tanto por sus ingredientes materiales, como también, y acaso sobre todo, por su inserción en el reino superior de los valores que, entonces como ahora, deben ser la estrella polar de la conducta humana.

De otra cosa, en fin, hemos de tomar nota antes de seguir adelante, y es de la importante aclaración que hace Vitoria, en el sentido de que todo cuanto acaba de decir sobre la república y el poder en ella inherente, y en particular sobre su origen divino, todo ello es exactamente aplicable a los pueblos paganos, y no sólo a los que han recibido la fe cristiana. “No se puede en absoluto poner en duda —dice— que entre los paganos haya legítimos príncipes y señores”; y lo funda principalmente, como cumple a un teólogo, en el magisterio más antiguo de la Iglesia, es decir en el magisterio apostólico, evidenciado en tantos lugares de las epístolas paulinas, en las cuales se encarece a los primeros cristianos la obediencia a los poderes constituidos, al poder, en concreto, de la Roma gentil. Y por esta razón, porque ni la Iglesia ni sus hijos pueden apartarse de aquellas supremas directivas, los príncipes cristianos, sigue diciendo Vitoria, “no pueden privar de ese poder a los príncipes infieles, por el solo título de ser infieles, si no han recibido de ellos alguna otra injuria”. Desde ahora, por tanto, y según lo comprobaremos después, está Vitoria en firme posesión de las tesis cardinales que luego habrá de explicitar largamente en las *Relectiones de Indis*.

¹⁷ *De republica*, I: “*Recta plurium familiarum rerumque inter ipsas communium cum summa potestate gubernatio.*”

VI

Hasta aquí, en lo que llevamos declarado sobre la *Relectio de potestate civili*, Vitoria no es todavía, en el riguroso sentido del término, un creador. No lo es, desde luego, pese a la brillante forma literaria en que lo dice, ni en su teoría general del Estado, que era comúnmente la recibida entre los escolásticos, ni siquiera en el punto relativo al dominio de los infieles, tesis que ya habían defendido, con otros, Cayetano y Santo Tomás. Creador, en cambio, real y verdaderamente, empieza a serlo, en la misma elección de que estamos hablando, en la enunciación de lo que hoy llamamos el Estado de derecho, y lo es acabadamente, creador único, en la presentación final del Estado como sujeto de derecho internacional. Ponderémoslo, todo ello, de la manera más sucinta posible.

Si por “Estado de derecho” entendemos hay, si no estoy en un error, la supremacía del orden jurídico por sobre todos sin excepción, gobernantes y gobernados, tal doctrina la formula Vitoria con toda precisión al decir que “las leyes civiles obligan a los legisladores y principalmente a los reyes”; por donde se ve, dicho sea de paso, que aun suponiendo que pueda sostenerse, con apoyo en otros textos, la interpretación de *rex maior populo*, de ningún modo la *de rex maior lege*. Y no obsta a aquella proposición, según sigue diciendo Vitoria, la eminente dignidad de los reyes, así podamos considerarlos superiores a la república; no por esto pueden eximirse de asumir la parte que les toque en las cargas de la república, y más aún, esta *pars oneris* debe ser tanto mayor cuanto mayor es su cualidad y dignidad. No es el *rex* vitoriano, por tanto, un *princeps legibus solutus* como llegó a serlo, literalmente, el *imperator* romano. Vitoria, por lo mismo, no habría nunca suscrito —y es aquí donde se separan sus caminos— la otra célebre definición que Jean Bodin da de la soberanía, al caracterizarla como el supremo poder que se ejerce sobre los ciudadanos y súbditos, y que no está, además, coartado por el derecho legislado: *Summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas*. En Vitoria, resueltamente, no es así. Ni vale decir que no le obliga la ley al rey por el hecho de haberla dado él mismo, ya que, si este argumento tuviera alguna fuerza, la tendría también para que los ciudadanos de una república democrática pudieran considerarse exentos de las leyes que ellos mismos han promulgado; por lo que, en conclusión, las leyes, aunque estén dadas por el rey, obligan al mismo rey.¹⁸ En su mano

¹⁸ *De pot. civ.* 21: “Ergo etiam si ferantur a rege, obligant ipsum regem.”

estuvo darlas o no, pero una vez dadas, su observancia se le impone tanto como al resto de los ciudadanos.

Pasa aquí —prosigue el maestro— lo mismo que en los pactos: páctase libremente, pero los pactos obligan.¹⁹ Todos los pactos, ya se entiende (porque Vitoria se expresa con absoluta generalidad), así los contratos entre particulares como los tratados internacionales. No pueden de estos últimos desligarse los Estados con la misma libertad de opción con que los concluyeron, porque a su cumplimiento les obliga ya no su voluntad particular, sino una norma, la de *pacta sunt servanda*, que no pertenece ya al derecho positivo y voluntario, sino que se cierne sobre él para comunicarle su inviolable fuerza vinculatoria.

Con las palabras que comentamos entra Vitoria resueltamente en el campo del derecho internacional, primero en el de los tratados bilaterales, el *ius dispositivum* como si dijéramos, y luego, consumando un paso gigantesco, en el campo del *ius cogens*, el derecho específicamente propio de la comunidad internacional, y que, a fuer de tal, está por encima del arbitrio de los Estados particulares. Es lo que tenemos en el siguiente texto, con razón celebrísimo:

“De todo lo cual se infiere un corolario, a saber: Que el derecho de gentes no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley. Y es que el orbe todo, que en cierto modo es una república, tiene el poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes. De donde se desprende que pecan mortalmente los que violan los derechos de gentes, sea de paz, sea de guerra, y particularmente en asuntos tan graves como la inviolabilidad de los embajadores. A ninguna nación, en efecto, le es lícito eximirse del derecho de gentes, porque está promulgado por la autoridad de todo el orbe.”²⁰

Habent sua fata libelli, y lo tienen también (este misterioso azar de que habla el verso horaciano) los textos de los grandes autores. Tratándose de Vitoria, suele adjudicársele la paternidad del derecho internacional con base principalmente, cuando no exclusivamente, en

¹⁹ *Ibid.*: “Sicut in pactis; libere enim quisquis paciscitur, pactis tamen tenetur.”

²⁰ *De pot. civ.*, 21: “Quod ius gentium non solum habet vim ex pacto et conducto inter homines, sed etiam habet vim legis. Habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una respublica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in iure gentium... Neque licet uni regno nolle teneri iure gentium: est enim latum totius orbis auctoritate.”

el famoso pasaje de la *Relectio de Indis prior*, donde Vitoria enmienda genialmente el texto de Gayo, en forma tal que el antiguo *ius gentium* se convierte de derecho privado en derecho internacional. Ahora bien, y por harta verdad que sea que el pasaje en cuestión, y más dentro de su contexto, basta y sobra para asegurarle aquella gloria al teólogo salmantino, lo cierto es que la primera intuición y el acto formalmente fundatorio del derecho internacional moderno se encuentra sobre todo en el pasaje arriba transcrito de *potestate civili*. De esta opinión es (con otros tal vez que no conocemos) el profesor Antonio Truyol y Serra, quien dice lo siguiente:

“La idea del *totus orbis*, de la humanidad concebida como una persona moral que agrupa a todos los Estados sobre la base del derecho natural, es sin duda la concepción más grandiosa e innovadora de Francisco de Vitoria. Sin suprimir totalmente la idea de cristianidad, tan cara a la Edad Media, y cuyo principio motor era la profesión de una misma fe religiosa, aquella otra idea, sin embargo, acabó por instalarse como el eje del sistema de relaciones internacionales. Fue ella la que, con el tiempo, permitió la incorporación sucesiva de los Estados no cristianos a la comunidad internacional. Gracias a ella tiene el derecho internacional moderno un carácter universal, y es por ella, por consiguiente, por lo que Vitoria debe ser llamado, a justo título, fundador del derecho internacional moderno.”²¹

Todos los precedentes, y ciertamente son muchos, del *totus orbis* de Vitoria, dejan intacta su originalidad. La *civitas maxima* de los estoicos, por ejemplo, pese a su aparente similitud, es todo lo contrario, ya que es precisamente la negación de la *polis*, real y concreta, para postular en su lugar una república ideal, común a los hombres y a los dioses, y gobernada por el sabio, o mejor todavía, por la Razón. Nada tiene que ver, obviamente, este cosmopolitismo amorfo con una comunidad bien visible de pueblos independientes, como lo es el *totus orbis* de nuestro dominico.

Es el fermento cristiano, evidentemente, la igualdad fundamental de hombres, pueblos y razas, lo que está detrás de la concepción de Vitoria. Y a la pregunta de por qué habían pasado más de quince siglos sin que la cosmovisión cristiana fuese proyectada sobre la sociedad internacional, habrá que contestar simplemente que porque esta última, por extraño que parezca, no existía aún. Había habido, pri-

²¹ Truyol y Serra, *Premises philosophiques et historiques du “totus orbis” de Vitoria*. En *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. VII, p. 179 ss.

mero, el Imperio, el de Oriente u Occidente, o la pasajera fusión de entrambos, y luego la *respublica christiana*, igualmente con organización imperial (a partir de Carlomagno) más o menos efectiva, pero restringida, en suma, a la cristiandad occidental, ya que con la cristiandad oriental, la de Bizancio, las relaciones eran siempre frías y a menudo hostiles. Y con los otros pueblos las relaciones eran de hostilidad permanente, como con los turcos y en general con los sarracenos. En estas condiciones, nadie podía soñar siquiera en la existencia de una sociedad internacional entre pueblos libres e iguales, y de diferente religión y cultura además, hasta que el descubrimiento de América colocó de repente a los europeos en presencia de esta realidad. Estos pueblos, en efecto, no les habían hecho a aquéllos daño alguno, como sí, por el contrario, los sarracenos usurpadores de tierras cristianas y detentadores del sepulcro de Cristo. Con los pueblos americanos, en consecuencia, nace la posibilidad de una sociedad internacional con caracteres ecuménicos, y de esta posibilidad se hace cargo Vitoria en su concepción del *totus orbis*, de la república universal, o de la comunidad internacional contemporánea, todo lo cual, en suma, viene a ser uno y lo mismo. Y por esto decimos que América está detrás —como estímulo o inspiración— de esta idea de la comunidad universal y del derecho que le es propio.

De gran trascendencia en la historia doctrinal del derecho de gentes ha sido la tesis vitoriana sobre la autoridad que ciertas normas jurídico-internacionales (Vitoria pone como ejemplo la inviolabilidad de los embajadores) tienen para obligar a *toda* la comunidad de Estados, y no sólo a aquellos que han participado en su creación o simplemente en su reconocimiento. Un derecho de este tipo, desconocido o puesto en entredicho en la época del extremo voluntarismo jurídico, ha vuelto a ser plenamente reconocido en la comunidad internacional contemporánea. Es lo que se denomina *ius cogens* o derecho imperativo (*ius praeceptivum* lo llamó Francisco Suárez), y de su existencia y efectos es significativo testimonio el artículo 53 de la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados, ofrecida a la firma de los Estados el 23 de mayo de 1969, y que transcribimos sin comentarios:

“Art. 53. Es nulo todo tratado que, en el momento de su celebración, esté en oposición con una norma imperativa de derecho internacional general. Para los efectos de la presente convención, una norma imperativa de derecho internacional general es una norma aceptada y reconocida por la comunidad internacional de Estados en su conjunto como norma que no admite acuerdo en contrario y que sólo puede

ser modificada por una norma ulterior de derecho internacional general que tenga el mismo carácter.”

El Instituto Hispano-Luso-Americano de Derecho Internacional, por su parte, en su IX Congreso (Lisboa, 1972) aprobó una resolución según la cual “el carácter positivo de las referidas normas (las del *ius cogens*), según intuyó Francisco de Vitoria, se funda en la *auctoritas totius orbis* . . .”

Bien actual está, por tanto, bien operante en el mundo de nuestros días, la idea de esta *Respublica* universal, la cual, en palabras de Jean Baumel, asume en Vitoria el carácter de un cuerpo social organizado y con capacidad de dar leyes, aún de tipo constitucional.²² Ahora bien, y para no ir más lejos, las Naciones Unidas serán con toda exactitud el *totus orbis* vitoriano el día en que, por la reforma de su Carta constitutiva, se contrapese de algún modo el predominio de las grandes potencias en el Consejo de Seguridad, y que, además, sean obligatorias las resoluciones de la Asamblea General, en lugar de ser, como hasta hoy, meras recomendaciones. Hacia esta meta se dirige en la actualidad el esfuerzo de numerosos juristas, a investir de aquel carácter por lo menos las resoluciones más importantes de la Asamblea, *in gravioribus*, como diría Vitoria.

Con su fino sentido perceptivo de la realidad internacional, el maestro alavés da cabida al regionalismo (así solemos expresarnos hoy) al lado del universalismo. Dentro de la sociedad ecuménica, en efecto, continúa existiendo, con sus caracteres propios y específicos, la *respublica christiana*, a la cual son inmanentes ciertos poderes o facultades que Vitoria no se atreve a predicar de la comunidad universal. Porque si en esta última no puede haber un superior —un imperio mundial, en otras palabras— en aquella otra, en cambio, según podemos leer, “la mayor parte de los cristianos, aún estorbándolo los otros, puede crear un monarca, al cual todos los príncipes y provincias deben obedecer”.²³

La extrañeza que en el lector moderno podrán acaso despertar estas palabras, habrá de desvanecerse con sólo que las ubiquemos dentro de la situación histórica en que fueron proferidas. Vitoria, como tantos hombres de su tiempo, era presa de la mayor angustia (en su epistolario hay de ello pruebas abundantes) ante el triste espectáculo de la desunión de los pueblos cristianos, patente sobre todo en las

²² Jean Baumel, *Les problèmes de la colonisation et de la guerre dans l'oeuvre de Francisco de Vitoria*, Montpellier, 1936, p. 303.

²³ *De pot. civ.*, 14.

guerras intestinas entre Carlos V y Francisco I, y que era tanto más nociva cuanto que, usufructuando aquella discordia, proseguía la invasión del Islam, cuyas tropas llegaron a estar, en cierto momento, a las puertas de Viena. Para conjurar tamaño peligro, Vitoria no imagina otro expediente (aunque no lo impone, sino que lo enuncia apenas como mera posibilidad) que el de la integración política de los pueblos cristianos. Una utopía, se dirá, y es bien posible; pero una utopía que hasta hoy, y aunque bajo otro signo y por otros motivos, continúa vigente en los tantos esquemas o proyectos que pueden agruparse bajo el rubro común de Paneuropa.

Tan en el alma lleva Vitoria la unificación de la cristiandad, que llega incluso a decir que, en razón de estar "el fin temporal debajo del espiritual . . . no veo por qué no puedan aquellos a quienes corresponde disponer de lo espiritual, obligar a los cristianos a erigir un monarca", si tal cosa pareciere necesaria para la defensa de la religión común.

Del papa, muy en concreto, habla aquí Vitoria, y es éste, por cierto, uno de los muchos textos (en la *Relectio de Indis prior* encontraremos otros muy semejantes) en los que nuestro teólogo concede una latitud prácticamente sin límites al llamado poder indirecto de la Iglesia en materia temporal. Sin entrar directamente en la cuestión, por no ser de nuestra competencia, sí creemos que ni los teólogos actuales, mucho menos los laicos, inclusive católicos, estarían hoy en la misma línea. Pero reconociendo todo esto, hemos de reconocer igualmente que en aquella época el papado era todavía (en el glorioso crepúsculo de las bulas alejandrinas) una alta, si ya no para todos suprema, instancia internacional. Lo era, desde luego, para el observante dominico Francisco de Vitoria, quien harto hizo en negarle al romano pontífice, contra tantos que lo reclamaban tan enérgicamente (*quod vehementer adseritur*) el dominio directo en lo temporal. Con lo cual, como es obvio, entramos en la *Relectio de Indis*, como llamaremos en adelante a la *Relectio prior*, para distinguirla de la *posterior*, a la que denominaremos simplemente *De iure belli*.

VII

La *Relección sobre los Indios*, la más contributiva (a esta altura no hay que decir por qué) a la fama de Francisco de Vitoria, está articulada en torno a dos textos, de los que toma todo su vuelo, siendo el primero un texto del Evangelio, y el segundo, apenas inferior al

Evangelio para un dominico, un texto de la *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino.

El texto evangélico es el de San Mateo, quien transcribe las palabras de Cristo al despedirse de sus apóstoles en el momento de su ascensión: "Id y enseñad a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo."

El texto de la *Suma teológica*, el de la cuestión que Santo Tomás se planteó en presencia del texto evangélico, es el siguiente: "Si es lícito bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de sus padres."

Si sólo se tratara de contestar a la pregunta anterior, no tenía por qué molestarse más Vitoria. La respuesta, en efecto, la había dado el propio Santo Tomás, y era resueltamente negativa. Contra la voluntad de sus padres no era lícito bautizar a los niños infieles mientras no llegasen al uso de razón y pudieran decidir por sí mismos. De lo contrario se violaría el derecho de los padres renuentes, es decir su patria potestad, y ni por la salvación de un alma (que el bautismo haría posible) consentían Santo Tomás y su escuela en la violación de un derecho. Y en cuanto al bautismo de los adultos infieles, era también asunto bien explorado, y Vitoria habrá tenido seguramente muy presente este texto de la *Suma teológica*:

"De ningún modo ha de hacerseles violencia para que reciban la fe, ya que el creer depende de la voluntad. Pueden, con todo, los fieles, si está en su mano, obligarles a que no impidan la predicación de la fe con blasfemias o malas persuaciones, o aún, si a tanto llegan, con persecuciones abiertas. Y por esto los fieles de Cristo frecuentemente declaran la guerra a los infieles, no para obligarles a creer, pues aun en caso de vencerlos y cautivarlos han de dejarles en libertad de creer, sino sólo para forzarles a que no pongan obstáculos a la fe de Cristo." ²⁴

En las líneas anteriores está *in nuce* la dialéctica de la *Relectio de Indis*, y hasta dos de los títulos, uno legítimo, el otro ilegítimo, de los examinados por Vitoria. En el santo de Aquino y en el maestro de Salamanca, en efecto, el problema misional es lo primero y principal, el gran negocio de la salvación, como se decía entonces. Este es el fin final, y sólo para alcanzarlo, para saber lo que puede hacerse en lo tocante a la religión (*in spectantibus ad religionem*), habrá que examinar la cuestión del derecho que los españoles hayan podido te-

²⁴ *Sum. theol.*, II-II, 10, 8.

ner a la posesión de las tierras del nuevo mundo. De esta discusión, hasta cierto punto secundaria en aquel momento, surgió lo que hoy más nos interesa, o sea el derecho internacional.

En el tratamiento de este tema específico, el de la legitimidad de la conquista, Vitoria reivindica para sí mismo la más completa originalidad. "Porque debe advertirse —dice— que yo no he visto ningún escrito de esta cuestión, ni he asistido nunca a ninguna disputa o consejo acerca de esta materia." De esto último no hay duda, dado que Vitoria no fue llamado, hasta donde sabemos, a ninguna de las sucesivas juntas convocadas por Fernando el Católico, y luego por Carlos V, para discutir, si no precisamente el problema de la conquista, sí el del mejor tratamiento que debía darse a los indios, y principalmente el asunto de las encomiendas. Lo que, en cambio, es más difícil de creer es que Vitoria no haya podido conocer los dos primeros tratados íntegramente dedicados al problema de Indias, los dos opúsculos latinos *De dominio regum Hispaniae super Indos*, del dominico Matías de Paz, y *De insulis oceanis*, del gran jurista Juan López de Palacios Rubios, consejero del rey de España. De 1512, al parecer, datan ambos opúsculos, los cuales fueron escritos como dictámenes para fundamentar los acuerdos de la Junta de Burgos, convocada, como resultado del sermón de Montesinos, para dilucidar la grave cuestión planteada en aquella ocasión desde el púlpito dominicano de la Española.

A Vitoria, no obstante, no hay por qué no darle crédito, y por otra parte, así hubiera conocido aquellas obras, no le habría sido de gran auxilio, de ninguno mejor dicho, ya que una y otra representaban la antigua posición, la teocracia, contra la que nuestro teólogo iba a reaccionar vigorosamente. Tanto Matías de Paz como Palacios Rubios, en efecto, eran herederos intelectuales del célebre cardenal-arzobispo de Ostia, Enrique de Susa, apodado el Ostiense, canonista del siglo XIII, autor de una *Summa aurea*.²⁵ En la opinión del Ostiense, los pueblos gentiles tuvieron dominio civil y político antes de la venida de Cristo; pero a partir de este acontecimiento, todos los poderes posibles, espirituales y temporales, quedaron vinculados en la persona del Redentor, el cual, a su vez, los transmitió íntegramente a San Pedro, el primer papa, y por éste a sus sucesores. "De suerte, que los infieles —comenta el historiador Silvio Zavala— podían ser privados de sus reinos y bienes por autoridad apostólica, la cual estaban obligados a obedecer." A Palacios Rubios, fiel acólito del Ostiense, no

²⁵ Cf. Silvio Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, 2ª ed. Porrúa, S. A., 1971, p. 15 y 55.

se le oculta el hecho tan palpable de que hay incontables señoríos paganos (los del Nuevo Mundo desde luego) que están bien vigentes sin la menor autorización del papa, pero con toda tranquilidad afirma que todo ello es así por virtud de una permisión eclesiástica tácita y precaria (*ex quadam Ecclesiae permissione tacita et precaria*), y revocable, por ende, en cualquier momento.

Estas ideas, nótese bien, estaban aún del todo vigentes en pleno siglo XVI, y eran auspiciadas por nadie menos que por Palacios Rubios, uno de los más autorizados consejeros de Fernando el Católico, y autor, según es bien sabido, del famoso Requerimiento, aquel extraño documento con cuya simple lectura se intimaba a los indígenas la sumisión incondicional al rey de Castilla, por la sola razón de haberle sido concedidas las tierras del Nuevo Mundo, todas sin excepción, en la pretendida donación del papa Alejandro VI. Era el último eco, pero aún tan vivaz, del sobrenaturalismo exagerado, de aquella ideología que pretendía escudarse en el gran nombre de San Agustín, y según la cual el orden natural habría quedado por entero subsumido, hasta su completa anulación, en el orden sobrenatural instituido por Cristo y confiado a la administración de la Iglesia.

Eran ideas, incuestionablemente, bien medievales, pero que afortunadamente, no fueron, ni con mucho, las únicas representativas de la Edad Media. En posición de abierto antagonismo, en efecto, está el pensamiento, que a la postre resultará victorioso, de Santo Tomás de Aquino, con su distinción tan nítida entre el orden natural y el orden sobrenatural, ambos de perfecta validez y de inviolable autonomía en su respectiva esfera de competencia. Ni el pecado original, el de la especie, ni los pecados personales, la infidelidad, por ejemplo, han podido privar al hombre de nada de lo que le compete de acuerdo con su naturaleza: "*Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum.*" Y el antidoto del pecado, por su parte, la gracia sobrenatural, no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona; y el derecho divino, en fin, que proviene de la gracia, no cancela el derecho humano, que procede de la razón natural.²⁶

Estos grandes textos tomistas —si hubiéramos de entresacar uno o dos entre cientos— nos dan la clave de la dialéctica fundamental de las Relecciones sobre los Indios. Porque Vitoria, si bien proyecta aquellos principios sobre una realidad hasta entonces inédita (en lo

²⁶ *Sum. theol.* II-II, q. X, a.10: "Gratia non destruit naturam, sed perficit... Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione."

cual está su impronta creadora) no los inventa él mismo, sino que los recibe humildemente del Doctor Común de la Iglesia y de su Orden. Y no sólo los principios, sino sus conclusiones más inmediatas, como lo es la de que, por provenir del derecho humano cosas tales como la propiedad y la soberanía (*dominium et praelatio*), mantienen todo su vigor aun entre pueblos infieles, desde el momento en que la distinción entre fieles e infieles es de derecho divino, el cual, por lo antes dicho, no puede sustituirse al derecho humano.

Con su arsenal de principios tomistas, por tanto, entra Vitoria en batalla para plantear con todo rigor no la defensa cristiana y humanitaria del indio, su reivindicación como hombre, como se había hecho de Montesinos a Las Casas —pasando por Garcés y tantos más— sino la cuestión, estrictamente objetiva, de la legitimidad o ilegitimidad del dominio español en América. Conforme con lo cual, la *Relectio de Indis* se desenvuelve, como un gran tríptico, en las tres partes siguientes. En la primera, artículo de previo y especial pronunciamiento, habrá que preguntarse si los indios, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños y señores de sus posesiones, ya que, en la hipótesis contraria, no habría habido, por parte de aquéllos, sino la ocupación de una *res nullius*. En la segunda parte, y en el supuesto de que la primera cuestión fuese contestada afirmativamente, pasa Vitoria en revista los títulos ilegítimos de conquista, y en la tercera parte, en fin, los títulos legítimos. Y cumple advertir que Vitoria no se pronuncia *fácticamente*, en momento alguno, por la legitimidad o ilegitimidad de la conquista, sino que, en una sucesión de juicios meramente hipotéticos, considera situaciones posibles —supuestos normativos diríamos hoy— en las cuales, y de acuerdo con los principios aplicables, puede sancionarse o reprobarse la ocupación española. Problema jurídico, en suma, y en toda su pureza normativa.

En la primera parte, pues, despacha Vitoria sin dificultad las objeciones que solían oponerse al dominio y soberanía de los pueblos indígenas, en razón principalmente de su infidelidad, de su conducta pecaminosa, especialmente los pecados *contra naturam*, y de su pretendida irracionalidad o bestialidad. Del dominio de los infieles ya hemos visto lo que pensaba Santo Tomás, y lo mismo piensa su fiel discípulo y correligionario. En cuanto a la relación entre pecado y dominio, Vitoria podía esgrimir no sólo razones de teología especulativa (la subsistencia del orden jurídico natural que no es afectado por el pecado), sino de teología positiva, o sean las resoluciones del Concilio de Constanza (1415), el cual había condenado numerosas proposiciones de Juan Wiclef, una de las cuales decía: “Nadie es señor

civil mientras esté en pecado mortal." Para la Iglesia, por tanto, era manifiesta herejía, como dice Vitoria (*manifesta haeresis*), el sostener que el título de dominio es la gracia. Y por lo que atañe, en fin, a la rudeza de los indios —una rudeza confinante con la irracionalidad, según sus detractores—, Vitoria concede sin dificultad que sólo las criaturas racionales pueden ser sujetas de derecho, pero en seguida, y con toda decisión, defiende la racionalidad de los indios, de acuerdo con la amplia información que de ellos ha podido tenerse, de sus costumbres y de su régimen social y político. "Tienen, en efecto —dice el maestro— ciudades que requieren orden, y tienen instituidos matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual supone el uso de la razón." Hay en estas líneas algo así como una evocación "*De la famosa México el asiento . . .*" (antes inclusive de la conquista), y en todo caso una síntesis de lo que constituye la *civitas*, la *polis*, en cuyo seno no puede vivir sino el hombre, el real y verdadero, el viviente político, de acuerdo con la definición aristotélica.

A propósito de Aristóteles, Vitoria hace frente aquí, al término de la primera parte de la Relección indiana, al célebre argumento, oriundo del Estagirita, y según el cual, en su aplicación al Nuevo Mundo, podían los españoles sojuzgar a los indios, por ser éstos, dado su atraso cultural, cuando no su barbarie (era desgraciadamente el caso de las Antillas) siervos por naturaleza, o en otra expresión, pueblos nacidos para la esclavitud: *servi a natura; gens nata ad servitutem*.

Eran pensamientos que andaban, por decirlo así, en el aire de la época, y que eran, como es fácil suponer, muy del agrado de los encomenderos, para aquietar su mala conciencia. Con el tiempo adquirirían forma definitiva en la impecable prosa latina del gran humanista cordobés Juan Ginés de Sepúlveda, autor, con otras obras, del *Democrates alter sive de iustis belli causis apud Indos*, escrito, al parecer, hacia 1547. Apresurémonos a decir, en honor de España, que este libro, exponente máximo del imperialismo sin disfraces, permaneció inédito a causa de haber prohibido su impresión tanto el Consejo de Castilla como el Consejo de Indias, en vista del dictamen desfavorable de las Universidades de Alcalá y Salamanca. No fue sino en 1892 cuando lo editó, con soberbia traducción castellana, don Marcelino Menéndez Pelayo.

Vitoria no pudo, obviamente, haber conocido, ni en manuscrito siquiera, el libro de Sepúlveda, pero da cuenta del argumento, por ser algo conocidísimo desde la Edad Media y sobre todo en el Renacimiento. Con una técnica exegética muy semejante a la de Santo To-

más de Aquino, para el cual Aristóteles ha de concordar, siempre y como sea, con el cristianismo, Vitoria nos da una interpretación ciertamente colonialista (esto era imposible eludirlo), pero templada y humanitaria, del pensamiento del Filósofo. No quiso decir este último (en la interpretación vitoriana, ya se entiende) que los pueblos bárbaros o de cultura inferior puedan ser reducidos a esclavitud o privados de sus propiedades por los pueblos superiores, sino simplemente que los primeros deban ser regidos y gobernados por los segundos, como el hijo por el padre o la mujer por el marido. Y ya en esta pendiente exegética, no sólo no rechaza Vitoria el pensamiento de Aristóteles (ningún tomista se atrevió jamás a tanto, fuera de Bartolomé de las Casas), sino que concede desde este momento que de ahí podría nacer, en los españoles, algún derecho para someter a los indios: *posset oriri aliquod ius ad subiiciendum eos*.

Será éste, como veremos, el octavo, aunque dudoso, de los títulos legítimos. De momento, sin embargo, queda en pie, con entera certidumbre, la siguiente conclusión: "Que antes de la llegada de los españoles, eran ellos (los indios) verdaderos señores, así en derecho público como en derecho privado."²⁷

Como lo dejamos hace muchos años consignado en nuestro libro sobre la *Política de Vitoria*, las anteriores palabras constituyen desde aquella época y en el concierto de las naciones, nuestra primera Carta de Independencia, la cual se encuentra en las Relecciones vitorianas y no en la Doctrina Monroe. Podrían nacer eventualmente, *después* del choque entre las dos culturas, títulos tal vez legítimos del dominio español en América. Antes, sin embargo, antes de la gran confrontación, estábamos nosotros, con respecto a ellos, en la más estricta igualdad jurídica, a despecho del desnivel cultural: dueños y señores allá, y dueños y señores aquí. Lo comprobaremos, con certeza aún mayor, al pasar revista, por demás perentoria, a los títulos (así los legítimos como los ilegítimos) que podían alegarse a la conquista de América.

Por los títulos ilegítimos comienza Vitoria; por la *pars destruens* antes de la *pars aedificans*. Son ellos en número de siete, a saber:

- 1) El dominio universal del Emperador;
- 2) La autoridad universal y temporal del Romano Pontífice;
- 3) El derecho de descubrimiento;
- 4) La renuencia de los indios a abrazar la fe cristiana;

²⁷ *De Indis* I, 24: "Restat nunc conclusio certa: Quod antequam Hispani ad illos venissent, illi erant veri domini, et publice et privatim."

- 5) Los pecados de los indios;
- 6) La enajenación de la soberanía, y
- 7) La predestinación divina.

Veámoslos por el orden de su enumeración, que es el seguido por Vitoria.

El primer título, el *Imperator dominus mundi*, era en el siglo xvi, a decir verdad, poco menos, o poco más, si queremos, que retórica pura. Ló era ya desde Federico Barbarroja, quien presumía de tener en sus manos el gobierno de Roma y del mundo (*urbis et orbis tenens gubernacula*), y mucho más desde que, por la eclosión triunfante del Estado soberano, el Santo Imperio Romano Germánico era exclusivamente esto último, sin nada de lo primero. Lejanos, bien lejanos estaban los tiempos de Dante Alighieri con su *Monarquía*, y los del gran jurista Bártolo de Sassoferrato, para el cual era una herejía, ni más ni menos, el sostener que el emperador no fuese señor y monarca del mundo entero: "*Et si quis diceret imperatorem non esse dominum et monarcham totius orbis, forte esset haereticus.*" Lo pensaba así, el bueno de Bártolo, porque el Evangelio habría aceptado el dominio universal de César Augusto, al registrar su edicto ordenando que se hiciera el censo de todo el mundo; ahora bien, cualquier emperador a quien el papa le ciñera en San Pedro la diadema, era por esto mismo, *iuris et de iure*, sucesor directo de los césares romanos.

Medievalismo puro, como es manifiesto, había por detrás de estas y parecidas expresiones. Y sin embargo, asistimos entonces a la última galvanización de la idea imperial, al producirse aquel prodigioso fenómeno de encontrarse en un hombre solo, en Carlos V, el dominio de territorios sin cuento: en Europa, Flandes, Alemania, España y buena parte de Francia e Italia; y en el Nuevo Mundo, casi todo o lo más significativo, porque Portugal apenas si empezaba a alzar cabeza en el Brasil, amén de todo lo demás disperso por los restantes mares y continentes y por las islas de la especiería.

En estas circunstancias, resulta bien comprensible el que Carlos V, como dice Maravall,²⁸ acepte, aunque no lo promueva ostensiblemente, que sus consejeros o aduladores hablen de la gobernación universal del Imperio. Lo hacen así, entre otros, el Canciller Gattinara y el obispo de Badajoz, Ruiz de la Mota, y uno y otro empalman el Imperio de su señor con el antiguo Imperio Romano. Y lo hace sobre todo, en el documento quizá más significativo de esta tendencia, el

²⁸ José Antonio Maravall, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, 1960.

navarro Miguel de Ulzurrum, jurista de la Corte, en su obra *Catholicum opus imperiale regiminis mundi*, publicada en 1525, y dedicada, muy comprensiblemente, a Gattinara.

El libro de Ulzurrum, en la muy autorizada opinión de José Antonio Maravall, es un tratado según los arcaicos moldes usados por los juristas de la baja Edad Media; algo, en suma, que, desde que fue escrito, se caía de viejo. Con excepción de unos cuantos ultrarreaccionarios, no había ya nadie que creyera en aquellas antiguallas, y que tomara en serio lo de que el emperador, en aquel momento, fuese, como decía Ruiz de la Mota, rey de reyes y señor de señores. Muy significativo es, a este respecto, el que Sepúlveda, gran palaciego de Carlos V, pero con suficiente probidad científica y respeto para consigo mismo, no se atreva a recurrir al caduco argumento imperial para justificar la conquista española, sino que prefiera atenerse a los argumentos teológico-teocráticos, así como al argumento aristotélico, para él de perenne validez, de la superioridad de cultura.

Como quiera que haya sido, y fuera cual fuese el valor que aún pudiera tener, Vitoria descarta resueltamente el primer título ilegítimo con aquella sentencia magnífica que sella para siempre el ocaso del orden antiguo: *Imperator non est dominus totius orbis*. No lo es —dueño de todo el mundo— ni por derecho natural, ante el cual sólo existen la patria potestad y la autoridad marital; ni por derecho divino, toda vez que Cristo no quiso ser rey temporal ni delegó en nadie semejante jurisdicción; ni, finalmente, por derecho humano, dado que por ninguna parte consta que alguna vez hubiesen convenido todos los pueblos en la elección de un monarca común. Razonamiento, como se ve, de una juridicidad irrefutable.

Muy recia batalla, en cambio, fue la que Vitoria tuvo que librar contra el segundo título, “que se alega con vehemencia”, de la pretendida autoridad universal y temporal del Romano Pontífice. De acuerdo con esta tesis, bien pudo el Papa, “y así lo ha hecho”, delegar en los reyes de España el señorío sobre los pueblos bárbaros recién descubiertos.

Era ésta, como puede advertirse, la vieja tesis del Ostiense; la misma, además, que infortunadamente habían sustentado los papas en el doloroso intermedio teocrático que corre, aproximadamente, entre Gregorio VII y Bonifacio VIII. Pero también, y por el hecho mismo de hacerse cargo Vitoria de la aserción según la cual “así lo ha hecho” el papa (*et ita factum est*), el maestro entiende aludir, aunque con toda la discreción posible, a la famosa bula *Inter caetera* del papa Alejandro VI, en la cual veíase comúnmente, en aquel momento, una

donación de dominio y soberanía, en favor de los reyes de España y Portugal, sobre las islas y tierra firme que fueran hallándose conforme adelantaban los descubrimientos.

No es éste seguramente el lugar ni la ocasión de enzarzarnos en la discusión exegetica, actualísima hasta hoy, de la bula, o para ser más exactos, de las bulas alejandrinas, porque en realidad fueron dos, siendo la segunda, la definitiva, no sólo de donación sino de demarcación, con el trazo del célebre meridiano para delimitar las pretensiones de los dos soberanos concurrentes. Más adelante, al abordar el segundo de los títulos legítimos, diremos lo que nos parezca ser necesario, y será muy poco, por la sencilla razón de que el comentador de Vitoria no tiene por qué plantearse un problema que Vitoria mismo no se plantea. Nuestro teólogo, en efecto, no se hace cuestión en ningún momento de la interpretación que deba darse a un documento que ni siquiera menciona expresamente. Lo único que él dice es lo que el papa puede o no hacer, en aquella situación, de conformidad con la misión espiritual de que se encuentra investido; y sólo confrontando las declaraciones del maestro con el texto de la bula, puede inferirse el valor, en esto positivo y en estotro negativo, que él mismo concede al documento alejandrino. Las proposiciones de Vitoria, en otras palabras, son por completo independientes de lo que pueda haber dicho tal o cual papa, y dimanen simplemente del enfoque teológico y escurritístico con que ve aquél la institución del papado.

De acuerdo con esto, Vitoria niega tajantemente que el papa sea “soberano civil o temporal de todo el orbe”, por la buena razón de que Cristo tampoco tuvo, en cuanto hombre, el indicado dominio temporal, o que, en cualquier hipótesis, no quiso ejercerlo (“Mi reino no es de este mundo”), y mal pudo, en consecuencia, transmitirlo a quien dejó en la tierra como su vicario. El papa tiene, sí, una suprema autoridad espiritual, pero la tiene tan sólo sobre los fieles cristianos; y la tendrá, por tanto, sobre los gentiles cuando se conviertan, pero no antes. “Los paganos —había escrito ya Vitoria en el fragmento *De Temperantia*— no están de ningún modo sujetos al papa, y por esto el pontífice no puede dar a los príncipes un dominio político que él no tiene.”

Nulla modo sunt subditi papae . . . por lo menos antes de la conversión total o parcial del gentío. A continuación, sin embargo, de haber sentado estos principios, que lo separan tan radicalmente del pensamiento teocrático del Ostiense y de Palacios Rubios, da Vitoria el tremendo paso de aceptar aquello que Belarmino llamará el poder temporal *indirecto*, como resulta con toda evidencia de la siguiente

proposición: "El papa tiene potestad temporal en orden a lo espiritual, esto es, en cuanto sea necesario para administrar las cosas espirituales."²⁹ Muy indirecto será este poder, pero muy sin límites, y sobre todo cuando es el propio papa quien decide cuándo, cómo y hasta dónde debe emplearlo. Luego veremos, en el examen de los títulos legítimos, las consecuencias que de aquella admisión pueden derivar. De momento, empero, no anticipemos.

El tercer título ilegítimo es el llamado derecho de descubrimiento (*ius inventionis*), el cual, de ser verdadero, lo habría tenido, desde que zarpó de España, Colón el genovés.³⁰ El pretendido título, sin embargo, nada vale (Vitoria lo despacha en un solo párrafo), por la simple consideración de que el derecho de descubrimiento, con su corolario de la ocupación, puede alegarse tan sólo con respecto a territorios abandonados o no sujetos a nadie (*res derelictae, res nullius*), pero no sobre tierras ocupadas, por lo dicho con antelación, por verdaderos soberanos y propietarios.

Algo puede valer la prioridad del descubrimiento (Vitoria lo reconocerá después expresamente) frente a potencias coloniales rivales; pero nada vale, una vez más, el descubrimiento mismo con respecto a territorios habitados y con dueños y señores constituidos. "Por sí solo este título, sigue diciendo el maestro, no justifica la posesión de aquellos pueblos, no más que si ellos nos hubieran descubierto a nosotros."³¹ A desplante magnífico debieron sonar estas palabras al ser pronunciadas por el teólogo conferenciante en el aula magna de la Universidad salmantina: ¿esto de medir con el mismo rasero, a los efectos del *ius inventionis*, el Imperio de Carlos V con el de Moctezuma o Atahualpa! En realidad, no era sino el corolario obligado del principio de la igualdad jurídica de los Estados, de todos sin excepción, cualquiera que pueda ser su desnivel de poder o de cultura; principio promulgado por vez primera en aquel momento y ocasión en la historia universal del derecho.

Verdad de Perogrullo podrá ser hoy el susodicho principio, pero lo es apenas desde el fin de la segunda guerra mundial, cuando desaparece al fin del todo el pensamiento colonialista, y por más que desgraciadamente continúe practicándose aún ¡y en qué forma! el colonialismo económico. Pero no hace todavía un siglo, era por completo distinta la mentalidad prevalente. Bastará recordar, a este res-

²⁹ *De Indis*, II, 5.

³⁰ *De Indis*, II, 7: "Et hoc solo titulo primo navigavit Columbus Genuensis."

³¹ *De Indis*, 7: "...non plus quam si illi invenissent nos".

pecto, los acuerdos de la llamada Conferencia Africana, reunida en Berlín en 1885. Con el fin de repartirse en aquel Continente sus respectivas esferas de influencia, las potencias europeas otorgan pleno valor jurídico al descubrimiento seguido de la ocupación efectiva, sin tener para nada en cuenta la voluntad de los pueblos africanos. Para nada, recalquémoslo, ya que fue formalmente derrotada la proposición del delegado norteamericano Kasson, a tenor de la cual habría de requerirse también, según decía su autor, "el consentimiento voluntario de los indígenas". La propuesta fue votada negativamente, porque para aquellos hombres, las tierras habitadas por razas "inferiores" eran simplemente *res nullius*, ni más ni menos. Hasta aquel momento, las Relecciones de Vitoria, con los postulados más fundamentales del derecho internacional, tal y como hoy lo entendemos, estaban todavía en el limbo, en el limbo platónico de las ideas en espera de su encarnación en la realidad histórica.

La renuencia de los indios a abrazar la nueva fe, es el cuarto título de guerra o de conquista, que rechaza el dominico español. No deja de llamar la atención la prolijidad con que lo trata, pero esto se explica porque, ya fuese por consideraciones de respeto o por un escrúpulo científico, tenía él que desvirtuar los argumentos de tantas autoridades en contrario, desde el Ostiense y Escoto hasta el cardenal Adriano de Utrecht, pedagogo de Carlos V y posteriormente papa, aunque de duración cortísima, con el nombre de Adriano VI. En este último, no menos que en Matías de Paz y en Palacios Rubios, que iban por la misma corriente, es bien visible la incapacidad en que están de tener del fenómeno americano la visión nueva y original que reclamaba. Siguen creyendo que con los indios, de quienes jamás recibieron los cristianos la menor injuria, han de habérselas éstos como con los sarracenos y los turcos, enemigos a muerte de la cristiandad en lo religioso y en lo político, en todo y por todo. Vitoria, en cambio, que tiene limpia la visión para poder distinguir entre infieles e infieles, arguye con Santo Tomás que de ningún modo puede obligarse a los infieles a abrazar la fe por la fuerza: *Nulla modo sunt compellendi ad fidem*. De lo contrario, según podemos seguir leyendo, cometeríamos un sacrilegio al autorizar la simulación de un acto, el de la conversión, que debe ser absolutamente libre, aparte de que la guerra no es ningún argumento en favor de la fe cristiana: *Bellum nullum argumentum est pro veritate fidei christianae*.

También en esto Vitoria se adelantó a su tiempo, porque las guerras de religión, que él proscribe y condena en las proposiciones anteriores, continuaron entre los Estados cristianos europeos, con igual

ferocidad por todos los beligerantes (católicos, luteranos, calvinistas), hasta la Paz de Westfalia, en 1648. Esta fecha, en la opinión unánime, señala el nacimiento del derecho internacional moderno en la práctica de los Estados, como había nacido, en el cielo de la inteligencia, en la *Relectio de Indis* de 1539.

Tampoco puede ser válido el quinto título que se alega de los pecados de los indios, o su degradación moral, como diríamos hoy, a cuyo efecto se hacía especial hincapié, en aquella época, en prácticas tales como la idolatría, la promiscuidad sexual y el canibalismo. Muy lamentable podía ser todo esto, pero nadie, fuera de sus propios señores, tenía autoridad para castigarlos por estos o por otros cualesquiera vicios. No el papa, en primer lugar, ya que, según hemos visto, no tenía ninguna jurisdicción de ningún género sobre los infieles. Ni tampoco, con mayor razón aún, los príncipes cristianos, a los cuales no toca el vengar las ofensas contra Dios, sino las injurias y ofensas entre los hombres. Y como, por otra parte, en los mismos pueblos cristianos se cometen a diario pecados tanto o más graves que la idolatría o la sodomía, como lo son, por ejemplo, la blasfemia y el homicidio, resultaría entonces —de admitirse el título que se impugna— que, inclusive dentro de la cristiandad, podrían los reyes y príncipes hacerse guerra entre sí por estos motivos y desconocerse entre sí sus respectivas soberanías, con lo que, como observa irónicamente Vitoria, tendríamos a diario una danza o trasiego de reinos, sin ton ni son: *quotidie possent mutari regna*.

Importa advertir, antes de seguir adelante, que por alguna o algunas de aquellas prácticas: los sacrificios humanos y la antropofagia muy en concreto, sí puede nacer de ahí un título de intervención justa, y será, en efecto, como luego veremos, el quinto de los títulos legítimos. Pero lo será no para castigar el pecado, sino para vindicar los derechos de la humanidad ultrajada con la comisión de tales actos; *non sub ratione peccati, sed sub ratione humanitatis*. Vitoria dejó el punto perfectamente en claro en el famoso fragmento, del que después diremos algo, de la relección *De temperantia*. “La razón —dice— por la cual puede someterse a los bárbaros por las armas, no es porque el comer carne humana o el sacrificar hombres sea contra la ley natural, sino por las injurias que con esos actos infieren ellos a la humanidad.”³²

Perdónese la breve digresión, pero no deja de ser muy curioso el

³² Fr. *De Temperantia*: “Unde ratio quare barbari debellari possunt non est quia comedere carnes humanas aut sacrificare homines sit contra legem naturae, sed quia inferunt iniurias hominibus.”

comprobar cómo en esto se aparta Grocio de Vitoria y de los demás teólogos españoles que unánimemente le siguieron, para adherirse, en cambio, según dice, al parecer de Inocencio IV, uno de los mayores exponentes del pensamiento teocrático y defensor acérrimo, por ende, de la jurisdicción universal pontificia, en todo y sobre todos.³³ Con el papa está en este caso no el fraile católico, que disiente abiertamente de él, sino el protestante laico, y no seguramente porque el papa en cuanto tal le merezca la menor reverencia, sino porque él también comparte, como tantos otros, la idea de la cruzada contra los pueblos violadores de la ley natural.

De gran actualidad es hoy la impugnación que hace Vitoria del sexto título ilegítimo, el de la supuesta elección o plebiscito de los bárbaros al aceptar, por esta emisión de voluntad, la soberanía española. No niega Vitoria ¿cómo podría hacerlo? la validez teórica de semejantes actos cuando son verdaderamente conscientes y libres, pero sí su validez práctica en las circunstancias en que estas formalidades solían llevarse a cabo, “con miedo e ignorancia, pues los bárbaros no saben lo que hacen, y aun quizá ni entienden lo que les piden los españoles; lo que piden, además, gentes armadas que rodean a una turba inerme y medrosa”.

Vitoria deja en duda si este título es uno simplemente posible, que “puede” alegarse, o uno real que de hecho ha sido alegado (*qui potest praetendi vel praetenditur*), en cuya última hipótesis habría que ver tal vez una alusión al Requerimiento de Palacios Rubios, en cuyo ritual ejecutivo son tan patentes, en efecto, el miedo y la ignorancia. Pero prescindiendo de esta circunstancia, lo indiscutible es que Vitoria condena y fustiga, desde entonces y hasta hoy, o hasta hace muy poco, toda esa triste serie de tratados de cesión, arrendamiento, protectorado, o como quiera llamárseles, que firmaban jefes tribales o reyezuelos sin saber lo que hacían, y sólo porque detrás de los requirentes estaban los cañones.

De gran actualidad, volvemos a decirlo, es la doctrina vitoriana en este particular, porque es solamente en nuestros propios días, en la recentísima Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados (1969), cuando han sido trasladados a los tratados internacionales ¡al fin! los tradicionales vicios del consentimiento vigentes, hace siglos, en derecho civil: error, dolo, violencia y lesión. Hasta ahora han ingresado, como lo propugnó Vitoria, al derecho de gentes, aunque quizá

³³ *De iure belli ac pacis*, lib. II, c. XX, par 40. “Sententiam sequimur Innocentii et aliorum qui bello iniuncti peti posse eos qui in naturam delinquant: contra quam sentiunt Vitoria, Vasquius, Azorius, Molina...”

no todavía, por cuanto que la convención de Viena —hasta el momento de escribir estas líneas— no ha entrado aún en vigor, por falta del número mínimo estipulado en el propio instrumento, de Estados ratificantes. A tal punto es todavía Vitoria, en el más riguroso sentido platónico del término, un paradigma.

Con el quinto título, por el que pasamos poco antes, está ligado el séptimo y último de los ilegítimos, el cual no ofrece otro elemento nuevo fuera de la introducción de un arcano decreto divino por el cual el Señor, a causa de las abominaciones de los indios, los habría entregado a la mano vengadora de los españoles, como en otro tiempo lo hizo con los cananeos y demás pueblos de cuyo exterminio encargó a los judíos. Era un argumento que en Norteamérica habrían de aplicar muy concienzudamente los Padres Peregrinos, tan inspirados en el Antiguo Testamento, tan ciertos de ser ellos el pueblo santo, el elegido por Dios para el exterminio de los pieles rojas. En España también, por lo visto, tenía sus valedores, aunque Vitoria no se digna mencionarlos por sus nombres, contentándose con un despectivo “dicen algunos, no sé quiénes”. Con el tiempo habría de hacerse cargo de la misma pretendida analogía paleotestamentaria el gran Sepúlveda, al malgastar su “gallarda elocuencia ciceroniana” (como diría don Marcelino) en escarnecer a más no poder a esos hombrecillos (*homunculi*) que eran para él los indios, a cuyo lado eran los españoles, a su vez, cifra y dechado de toda virtud. El mismo blanco y negro implacable que en su no menos grande adversario Bartolomé de Las Casas, aunque poniendo cada color en distinto sujeto.

A Vitoria, como es natural, no le hacen falta muchas palabras para dar cuenta de un seudotítulo cuyos fautores habrían de empezar por demostrar —“estos tales profetas”— haber recibido semejante revelación y encargo de la Divinidad.

El providencialismo del séptimo título vitoriano, por lo demás, no es sino uno de tantos providencialismos, más o menos eviscerados de su contenido religioso, como han tenido curso en la historia, hasta en la de nuestros propios días. Han sido, entre otros, el Destino Manifiesto, de tanto peso en la mutilación territorial mexicana del 48; el Fardo del Hombre Blanco (*White Man's Burden*), y el supuesto carismatismo de ciertos pueblos, razas y caudillos, y que tantos y tan distinguidos teóricos ha tenido, por cierto, hasta en años muy recientes. Irracionalismo puro todo ello, pero motor tremendo, por su alto potencial emotivo, del imperialismo o del expansionismo. Y por esto es siempre bueno volver a nuestros clásicos, que nos enseñaron, como lo hace aquí Vitoria, a someterlo todo al tribunal de la razón, a la

instancia objetiva e impersonal del derecho, de un derecho, bien entendido, igual para todos.

De lo hasta aquí expuesto por el maestro resulta, pues, que los españoles no llevaban consigo ningún título *originario* de conquista al desembarcar por primera vez en las playas del Nuevo Mundo. Si alguno podía luego resultar, había de ser no originario sino *adventicio*, oriundo, es decir, de circunstancias supervenientes al encuentro de los dos pueblos y culturas. Este es, en efecto, el pensamiento básico, subyacente a los siete títulos legítimos a que Vitoria pasa revista en el orden siguiente:

- 1) El derecho de sociedad natural y comunicación;
- 2) La predicación del Evangelio;
- 3) La protección de los convertidos a la fe cristiana;
- 4) Dar un príncipe cristiano a los conversos;
- 5) Los sacrificios humanos y la antropofagia;
- 6) La elección verdadera y voluntaria, y
- 7) Los tratados de alianza.

Por el primer título, por el que Vitoria llama derecho de sociedad natural y comunicación (*ius naturalis societatis et communicationis*) los españoles habrían podido llegar a estas tierras, avocindarse en ellas y comerciar con los naturales, a condición, sin embargo, de que todo ello fuera sin daño alguno de los nativos: *sine aliquo tamen nocumento barbarorum*.

El principio es justo en términos generales, y hasta hoy es el fundamento de la libertad de los mares, o lo que de ella queda, como el derecho de libre navegación en alta mar, o el de paso inocente por aguas territoriales. Pero si el principio es justo en sí mismo y en la generalidad de su enunciado literal, no puede tampoco desconocerse que tanto la doctrina de los jurisconsultos como la práctica internacional no han secundado, ni con mucho, la desmedida amplitud que Vitoria da a sus aplicaciones, o el que pueda imponerse por la fuerza si el país en cuestión mantiene una actitud de clausura al comercio exterior. Como acto de imperialismo puro y simple queda registrada en la historia la apertura a cañonazos que de los puertos de China hicieron en el siglo pasado las grandes potencias, con lo que la sujetaron al más humillante régimen de capitulaciones. Y en lo que concierne a la doctrina, todos los otros clásicos del derecho internacional que vinieron después de Vitoria, todos ellos: Zouch, Wolff, Vattel, para no hablar sino de los más renombrados, están contestes en reputar el

derecho de comercio como un "derecho imperfecto", según la terminología por ellos empleada. Derecho imperfecto por una doble razón: porque su reconocimiento no puede exigirse por la fuerza, y porque, además, cada Estado puede reglamentarlo en la forma que mejor le parezca, y que en ocasiones puede ser confinante con su anulación. Era la que venía a decir, en fin de cuentas, Paul Fauchille, cuyo texto era todavía plenamente vigente para los estudiantes y abogados de mi generación. "Cada Estado —dice— es dueño de dejar una entera libertad al comercio de sus nacionales con los extranjeros, o de cerrar el territorio a determinadas mercancías en razón de su naturaleza o de su origen, de someterlas a ciertas tasas, de no abrir más que alguno de sus puertos a la navegación extranjera; de favorecer a una nación más que a otra por tal o cual cláusula de un tratado de comercio; en una palabra, de ampliar o restringir los límites del tráfico con las naciones extranjeras."³⁴

No es esto negar que ciertas proposiciones de Vitoria no hayan pasado al derecho de gentes más actual, al de los pueblos hispano-americanos por lo menos, como la nacionalidad *iure soli*.³⁵ No así, en cambio, cosas tales como la de erigir en norma obligatoria la cláusula de la nación más favorecida, o la comunidad de ríos y de puertos, simplemente porque así está en la *Instituta*. Ya desde la generación siguiente a la de Vitoria hubo quien, como Alberico Gentili, hiciera ver que la seguridad nacional debe anteponerse al comercio exterior, por ser la primera no de derecho de gentes, como el segundo, sino de derecho natural.³⁶ Gentili, se dirá, era protestante, y a buen seguro nada amigo de frailes quien tiene entre sus obras una con este expresivo título: *De Papatu Romano Antichristo*. Pero tan católico como Vitoria, y tan religioso y español como él, es el jesuita Luis de Molina, otra inmensa lumbreira de la teología, el cual, no obstante el profundo respeto que siente por el maestro salmantino, disiente resueltamente de él (*at nobis contrarium videtur verum*) en este punto de la extensión que deba darse al *ius peregrinandi, degendi et negotiandi*. En una página ilustre, y de gran modernidad además, sienta Molina la proposición general de que una nación no está obligada a compar-tir con otras, a no ser en caso de extrema necesidad, sus tierras y aguas

³⁴ Paul Fauchille, *Traité de Droit International Public*, 8ème. edition, París, 1922, vol. I, p. 480.

³⁵ *De Indis*, III, 5: "Quia hoc videtur esse de iure gentium, ut civis dicatur et sit qui natus est in civitate."

³⁶ *Advocatio hispanica*, I, XXI: "Ius commerciorum aequum est, at hoc aequius tuendae salutis. Est illud gentium ius, hoc naturae est."

y sus recursos naturales, con especial mención del oro y plata de las minas: *jodinae auri et argenti*. No sólo esto, sino que, según sigue diciendo el teólogo jesuita, al Estado litoral debe reservarse una zona marítima adyacente a la costa, y en ella puede aquél prohibir la pesca a los extranjeros.³⁷ Hasta donde yo sé, es éste el primer texto expresivo si no precisamente del mar territorial, sí ciertamente de lo que últimamente hemos empezado a denominar mar patrimonial o zona económica.

Vitoria, pues, anduvo en esto de sobra generoso, como lo reconoce, entre sus propios correligionarios y con su gran autoridad, el padre Venancio Carro. Y sin embargo, bien pudiera ser que hoy apenas esté empezando a presentarse como viable lo que hasta hoy pudo parecer una utopía, o sea el ecumenismo vitoriano, centrado todo él en la prosecución del *bonum commune totius orbis* por encima de los egoísmos particulares. En esta dirección camina el movimiento de los países subdesarrollados, más de los dos tercios de la humanidad, al exigir de los desarrollados —con la exigencia de un derecho— una mayor participación en bienes de todo género, en ciencia y tecnología. En el foro de la *Unctad* está todo esto harto patente, como lo está también en la evolución actualmente en curso del derecho internacional, análoga a la que tuvo lugar en el derecho interno con la introducción del derecho social y del derecho del trabajo.

Consideraciones de justicia distributiva, en suma, se hacen sentir cada día con mayor apremio en los foros internacionales, y por magros que hayan sido hasta ahora los resultados de este movimiento, no puede ya decirse que el derecho internacional contemporáneo esté regido exclusivamente, como lo estuvo hasta la primera guerra mundial, por la justicia conmutativa y por la autonomía de la voluntad. En segundo lugar, e independientemente de lo acertado o de lo errado que Vitoria haya podido andar al determinar las modalidades (esto nada más) del *ius naturalis societatis et communicationis*, lo cierto es que dio de lleno en el blanco al postular este derecho, de evidencia apodíctica, como la razón y fundamento del nuevo derecho de gentes, el que Vitoria define reproduciendo el célebre texto de Gayo, pero con la innovación genial de escribir “naciones” en lugar de “hombres” (*gentes* por *homines*) de lo que resulta la siguiente lectura: “Lo

³⁷ Molina, *Disputationes de bello*, Disp. 105: “Quin et maritima unda continenti adhaerens ad eos solos pertinet, quorum est provincia, eaque de causa usurpare sibi possunt ius ibi piscandi, ceterisque piscaturam in eo loco prohibere.”

que la razón natural estableció entre todas las naciones, se llama derecho de gentes.”³⁸

Larga ha sido la batalla exegética en torno de este texto que, junto con el *totus orbis* del *De potestate civili*, constituye, por decirlo así, el acta de nacimiento del derecho internacional moderno. A la altura, sin embargo, a que han llegado los estudios vitorianistas, creemos poder afirmar que ha quedado definitivamente descartada la peregrina interpretación según la cual la enmienda en cuestión (que figura, por lo demás, en todos los manuscritos) no habría sido, por parte de Vitoria, sino un mero *lapsus mentis* o cosa por el estilo, como si, citando a Gayo de memoria y con la intención de citarlo correctamente, hubiese incurrido, sin quererlo, en aquella variante que sería, por ello mismo, puramente verbal. Pero esto es sencillamente insostenible, tanto porque en la línea siguiente se sirve Vitoria de la palabra “naciones”, y precisamente para declarar el texto que acaba de citar (*apud enim omnes nationes*), como también, y acaso sea éste el argumento decisivo, porque todo el contexto de la Relección no permite entender la susodicha innovación sino como entrañando un cambio radical en el concepto, desde el momento en que el conferenciante está oponiendo, uno frente al otro, a dos pueblos o naciones, españoles e indios, y de lo que trata es de deslindar los derechos y deberes que respectivamente tienen al entrar en relación los unos con los otros. De modo, pues, que ni siquiera era necesaria ninguna cita, de este o del otro jurisconsulto, para tener aquí, en estas páginas de la inmortal Relección, la cosa si no el nombre, la cosa misma, o sea la afirmación y explicación de derechos y deberes entre los Estados, el complejo normativo, en suma, al que llamamos derecho internacional. Con Gayo y sin Gayo, con padrinos o sin ellos, por sólo el planteamiento de la situación, Vitoria sería acreedor al título de padre y creador del moderno derecho de gentes.

Todo esto parece hallarse hoy definitivamente establecido. La discusión exegética, en cambio, tiene perfecto sentido, y es de lo más interesante, en cuanto a averiguar si el *ius gentium* vitoriano coincide totalmente con el *ius inter gentes*, tal como hoy lo entendemos, o si, aun englobando a este último, conserva ciertos residuos del antiguo *ius gentium*, entendido como derecho común de la humanidad y cubriendo tanto el derecho privado como el derecho público. Grandes autoridades han estado por una y otra opción, y hoy propende tal

³⁸ *De Indis*, III, 2: “Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium.”

vez a verse más favorecida la segunda en estudios tan recientes como los de Antonio Truyol y Adolfo Miaja de la Muela. Y hasta podría ser que con ello, muy lejos de verse amenguada, creciera la gloria y la modernidad de Vitoria, si pensamos en el papel cada día mayor que el hombre en cuanto tal tiene en el derecho de gentes, como lo demuestran, para no ir tan lejos, la Declaración de Derechos Humanos y los Pactos reglamentarios sobre estos derechos: civiles, políticos, sociales, económicos y culturales, que han visto la luz en las Naciones Unidas.

Digamos aún, en abono de Vitoria, que la aludida indiscriminación, problemática en él, es del todo cierta, certísima, en Hugo Grocio, grande entre los grandes del derecho internacional, y en cuya obra máxima, *De iure belli ac pacis*, abundan las cuestiones referentes al derecho civil o, en el mejor de los casos, al derecho internacional privado. Era más que natural que así aconteciera en los albores de una disciplina hasta entonces inédita. Y el primero que, a mi humilde entender, consuma el perfecto deslinde entre uno y otro derecho de gentes, es Francisco Suárez, otra de las cumbres de la teología española.

“De dos modos —dice— puede entenderse el derecho de gentes. De un modo, como el derecho que todos los pueblos y las diversas naciones deben observar en sus relaciones recíprocas. Del otro modo, como el derecho que cada ciudad y reino observa en su régimen interno, y que, por la semejanza que tiene en todas estas comunidades, recibe también el nombre de derecho de gentes. Y en mi opinión, aquel primer derecho es el derecho de gentes en su acepción más propia; un derecho distinto, por su materia misma, del derecho civil.”³⁹

Ahora sí que está todo muy en su punto, todo claro y distinto; pero no exijamos esta nitidez cenital en la hora del alba.

Volviendo a Vitoria, el segundo título que, para él, podría legitimar la conquista, sería el de la predicación del Evangelio, en la hipótesis de que, no obstante haber empleado los españoles todos los medios pacíficos de persuasión, todavía los indígenas quisieran impedir, por la fuerza, la actividad misional. Mas si, por el contrario, según po-

³⁹ *De legibus*, II, XIX, 8: “Duobus modis dicitur aliquid de iure gentium: uno modo quia est ius quod omnes populi et gentes variae inter se servare debent; alio modo quia est ius quod singulae civitates vel regna intra se observant; per similitudinem autem et convenientiam ius gentium appellatur. Prior modus videtur mihi propriissime continere ius gentium re ipsa distinctum a iure civili.”

demos seguir leyendo, “los bárbaros permitieran a los españoles predicar el Evangelio libremente y sin obstáculo, y ya sea que abracen o no la fe, no es lícito por este capítulo hacerles guerra ni tampoco ocupar sus tierras”.

Notemos bien que lo compulsorio es únicamente la predicación, ésta tan sólo, por el mandamiento inexorable de Cristo (“Predicad el Evangelio a toda criatura”), pero no el bautismo, el cual, el de los adultos por lo menos, no hubo casi ningún teólogo que hubiera pretendido hacerlo impositivo. En esto último no tuvo Vitoria adversarios, pero sí, en cambio, en el punto relativo al momento u oportunidad del empleo de la fuerza para proteger la acción misionera. Para Sepúlveda y su gente, en efecto, la cruzada evangélica justificaba ampliamente la conquista preventiva: primero reducirlos a la obediencia de los españoles y luego predicarles la fe. Una actividad apostólica totalmente inerte era, para Sepúlveda, *res difficilis et plena periculis*, y para ello citaba buen número de casos, desgraciadamente muy ciertos, de misioneros bárbaramente sacrificados por los indígenas, sobre todo en el período antillano. Vitoria, no obstante, se mantiene firme en su repulsa de la conquista o pacificación armada como preámbulo necesario a la propagación de la fe.

A propósito del título que examinamos, sienta Vitoria la proposición, que tendrá luego consecuencias de tremendo alcance, de que por más que la actividad misional fuera de suyo empresa común a todos los pueblos cristianos, todavía, sin embargo, “pudo el papa encomendar este negocio a los españoles y prohibírselo a todos los demás”. Pudo y puede hacerlo porque, siendo el jefe supremo de la cristianidad, a él toca administrar como mejor lo entienda la promoción del Evangelio en todo el mundo. Y fue justo, además, que concediera a los españoles, con exclusión de los demás pueblos, el monopolio misional, en razón de haber sido ellos, los Reyes Católicos, los que, por su patrocinio y sus dispendios, hicieron posible el descubrimiento del nuevo mundo; por donde se ve cómo adquiere ahora un indudable valor positivo el *ius inventionis*, bien que no sólo por sí mismo, sino conjugado o subsumido en el otro título del privilegio misional.

Las cosas, empero, no paran en esto tan sólo, en la inocente encomienda evangélica, sino que, por virtud del poder temporal que tiene el papa en orden a lo espiritual (*potestas in temporalibus in ordine ad spiritualia*), pudo también el pontífice prohibir a los demás soberanos cristianos no sólo la predicación, sino inclusive el comercio, si viere que esto fuera conveniente a la propagación de la religión cristiana. Muchas disensiones, en efecto, podrían surgir de la concurren-

cia misional entre pueblos diversos, con el consiguiente entorpecimiento del objetivo mismo perseguido, que era la conversión de los infieles.

Razones muy juiciosas pudieron ser estas últimas, pero es indudable que aquella doble exclusión, en lo espiritual y en lo temporal, de otros pueblos, era más que coadyuvante a la radicación definitiva —y soberana— de España en el continente americano. No es ningún escritor protestante, sino un gran correligionario de Vitoria, dominico y español como él, quien ha escrito lo siguiente:

“El papa pudo comisionar, y comisionó a España y Portugal, para la evangelización del nuevo mundo, *con los derechos inherentes* a este mandato. De momento no hay más derecho que el derecho a enviar predicadores y protegerlos, pero allá en lontananza se divisa el derecho de conquista.”⁴⁰

Ahora bien, es manifiesto que, en las anteriores proposiciones sobre lo que el papa *pudo* hacer, Vitoria no está colocándose, por esta vez, en un terreno hipotético, sino que tiene bien presente, por más que no la nombre, la bula pontificia *Inter caetera*, frente a la cual se encara el dominico español en una postura exegética que, por liberal que hoy pueda parecernos, resultaba, en aquella época y en aquel momento, sobremanera restrictiva. Nadie puede excusarse, al llegar a este punto, de hacer ciertas consideraciones sobre la bula alejandrina y sobre su exégesis vitoriana.

Todas las interpretaciones que se han dado y siguen dando (porque ésta es otra larga batalla hermenéutica) sobre el histórico documento, son verdaderas bajo algún aspecto, y muchos desacuerdos vienen, a lo que nos parece, de que ciertos términos o categorías, bajo las cuales quiere entenderse el texto de la bula, no se toman, como debiera hacerse, en un sentido análogo, retrotrayéndonos a las concepciones de la época, sino, por el contrario, en el sentido más unívoco y actual, obviamente inaplicable en aquellos tiempos y circunstancias.

Tal acontece, desde luego, con la interpretación “arbitralista” —*sit venia verbo*— de Pedro Mártir de Anglería, y más recientemente de Pastor. Es fácil negar a la bula el carácter de laudo arbitral si tomamos el arbitraje tal y como hoy se entiende y practica, ya que, en efecto, no hubo compromiso previo de los reyes de España y Portugal para someterse a la jurisdicción pontificia, ni, por otra parte, se sin-

⁴⁰ Venancio D. Carro, O. P., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, vol. II, p. 80.

tieron ellos tan constreñidos por los términos de la bula en algo tan capital como lo era la línea de demarcación, al adoptar más tarde otra distinta, por libre acuerdo entre ambos soberanos, en el tratado de Tordesillas. Todo esto es muy cierto, pero no lo es menos que los efectos prácticos de la bula fueron muy semejantes a los de un laudo arbitral, en parte por lo menos, desde el momento que fue aquella pauta y estímulo para que las dos potencias ibéricas pudieran al fin dirimir pacíficamente y a satisfacción de entrambas, sus rivalidades coloniales.

Otro tanto podría decirse, en cuanto a la necesidad de matizar o historicizar ciertos términos, en relación con la otra interpretación, igualmente de gran autoridad, de Silvio Zavala, para el cual no tendría la bula alejandrina, como las demás de su especie dadas por tantos papas, otro valor que el de una solemnidad confirmatoria o autenticadora de los derechos, por otro título habidos, de las partes; un valor, en suma, de certificación notarial, ya que, en palabras del ilustre historiador citado, al papado correspondía la función de “notario mayor” de los reyes. Concedido, desde luego, que el papa tuviera, entre otras, esta función, pero convengamos también en que se trataba de un notario no tan completamente pasivo como los notarios actuales, cuya función se limita a registrar, en el protocolo, la voluntad de las partes. El mismo Zavala reconoce, a renglón seguido, que el papado actuaba, aún entonces, “a modo de tribunal”;⁴¹ y por algo allí mismo, en el tratado de Tordesillas, piden los reyes al pontífice no sólo que confirme la capitulación concertada entre ambos, sino que “ponga sus censuras” contra los otros soberanos que quisieran desconocer los derechos de las dos potencias. Todo esto, como observaba Esquivel Obregón al oponerse en este punto a Zavala, supone jurisdicción y no sólo guarda y autenticación del documento.⁴²

De otro lado, y consultando simplemente el texto escueto de la *Inter caetera*, no deja de hacer gran fuerza la constante reiteración, nada retórica por cierto, con que el papa concede (“damos, concedemos y asignamos”) a los Reyes Católicos, “todas las islas y tierras firmes, halladas y que se hallaren . . . con libre, lleno y absoluto poder, autoridad y jurisdicción”, aunque, bien entendido, con la precisa obligación, por parte de los donatarios, de evangelizar a los naturales. “Dígase lo que se quiera —comenta el gran internacionalista es-

⁴¹ Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, Madrid, 1935, p. 29. (2a. ed., revisada y aumentada. México, Edit. Porrúa, 1971.)

⁴² Esquivel Obregón, *Apuntes para la historia del derecho en México*, vol. I, p. 400.

pañol Camilo Barcia Trelles— la bula de 1493 implica atribución de soberanía.” Y sin embargo, el papa hace la referida donación “con tal que no se hallen actualmente (aquellas tierras) en poder de otro príncipe cristiano . . . ni lesione derechos tal vez por él adquiridos”. Lo que quiere decir que el pontífice donante no se considera tampoco, por lo menos de manera absoluta, *dominus mundi*.

Está aún la tesis, muy mexicana también, del diplomático e historiador Luis Weckmann, para el cual la donación pontificia, todo lo atributiva de soberanía que quiera suponérsela, está limitada a las islas —a éstas tan sólo y no al continente—, tanto porque hasta el momento de la emisión de la bula Colón no había descubierto sino islas, como porque aún entonces se aceptaba, por la mayoría si no por todos, que el papa era dueño y señor de las islas de todo el mundo, atribuidas al emperador en el derecho romano, y que habrían pasado al papa por virtud de la fantástica donación de Constantino. Sólo que, según la pertinente observación de Daniel Olmedo, el gran historiador de la Iglesia, en la bula alejandrina se encuentra una y otra vez la expresión de “tierras firmes”, añadida a las islas, y consta históricamente, además, que esta adición, que faltaba en la primera *Inter caetera*, fue promovida y obtenida por los enviados de Fernando el Católico, quien se revela una vez más, con estas gestiones, sagacísimo político, al haber previsto la posibilidad, que pasó a ser realidad espléndida, del descubrimiento de un Continente.

La interpretación que hasta hoy sigue pareciéndome la más equilibrada y conciliadora es la del padre Leturia, para el cual la donación pontificia no habría sido el título originario de dominio, sino la confirmación del que ya preexistía, por otros motivos, en el beneficiario de la bula. “La posesión legítima, acabada de reconocer por otros títulos, la reviste (la confirmación papal) con la luz y el prestigio pontificales, elevándola a un plano en cierto modo apostólico, y defendiéndola con las armas coercitivas y punitivas de la Iglesia.”⁴³ Confirmación, por tanto, pero no meramente notarial, sino constituyendo, como dice Leturia, “una nueva fuente de derecho”, y no tanto frente a los paganos, sino frente a los otros príncipes cristianos, ya que para esto último, para la exclusión de posibles rivales, y no para aquello, era la causa de apelar al papa.

Análoga a la interpretación de Leturia nos parece ser la de Staedler, tan apreciada actualmente, y según la cual no hay que entender estas “donaciones” pontificias en los términos del derecho civil jus-

⁴³ Pedro Leturia, S. I., *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, vol. I, p. 187.

tiniano (éste ha sido hasta hoy el error común), sino en los de la institución medieval del enfeudamiento y beneficio, donde ciertas veces como "donar, asignar y conceder" revisten una connotación bien distinta. Dentro de este contexto, pues, y de acuerdo con esta mentalidad católico-feudal, como diría Augusto Comte, existió, por cuatro o cinco siglos, la curiosa práctica de que todos los príncipes que hubieran adquirido reinos o señoríos se apresuraran a presentarlos al papa como para obtenerlos nuevamente de él.

En la perspectiva de este trasfondo histórico, por tanto, la bula *Inter caetera*, después de las tantas que la precedieron, promulgadas por otros pontífices en circunstancias análogas, fue hasta cierto punto un acto rutinario, y si tuvo tanta resonancia fue porque su correlato real fue de hecho, aunque en aquel momento no se sabía, todo un nuevo mundo. Y no hay, en fin, por qué engolar la voz para decir, como dice Marmontel, que de todos los crímenes de los Borgia, éste de la partición del mundo fue el mayor. ¡Ojalá que así hubiera sido y que todos los demás pudiéramos igualmente condonarlos como actos de rutina! Muy por el contrario, y según se reconoce hoy generalmente, desde el punto de vista puramente político fue un gran acierto el acto del papa Borgia, en cuanto que no sólo previno en aquel momento un choque sangriento entre España y Portugal, sino que consolidó entre ambas naciones un régimen de paz en lo que concierne a sus posesiones americanas; una paz no turbada, en estos territorios, a lo largo de tres siglos de dominación colonial, salvo en uno que otro pasajero incidente, como el de la colonia del Sacramento.

Lo que aquí y ahora, sin embargo, nos interesa sobre todo, no es tanto la inteligencia que deba darse ahora, o que haya debido darse entonces, a la bula de Alejandro VI, sino la que de hecho le dieron sus beneficiarios, es decir los Reyes Católicos. A este respecto, nos ha parecido siempre del todo acertada la opinión del maestro Esquivel Obregón, para el cual "la cláusula relativa del testamento de Isabel la Católica desvanece toda duda de que los reyes vieron en la bula una concesión y un título no sólo espiritual, sino legal sobre los reinos de América; pero concesión a cambio de la obligación de proteger y evangelizar a los indios".⁴⁴ No hay otro modo, en efecto, de entender, en este punto preciso, la última voluntad de la soberana, la cual hace tanto hincapié en la concesión pontificia en primer lugar, y luego, con igual si no mayor énfasis, en la obligación consiguiente de procurar la conversión de los naturales, "lo que por las letras apostólicas de la dicha concesión nos es inyungido y mandado".

⁴⁴ Esquivel Obregón, *op. cit.*, vol. I, p. 401.

Cabe añadir aún que esta interpretación de la bula fue en aquellos tiempos la más comúnmente aceptada no sólo por los juristas de la Corona y en los medios áulicos en general, sino por parte de quienes menos lo esperaríamos, como el propio Bartolomé de las Casas, para el cual sería conciliable el alto imperio de los reyes de Castilla sobre estas tierras con el de sus legítimos señores autóctonos. En muchos lugares lo afirma así el Protector de los Indios, y muy señaladamente en varias de sus *Treinta proposiciones muy jurídicas*, como, por ejemplo, en la número 16, la cual, siempre con referencia al fin primario de la evangelización, es del tenor siguiente: "Pudo pródida, lícita y justamente el Romano Pontífice, Vicario de Jesucristo, por autoridad divina, cuyos son todos los reinos de los cielos y de la tierra, investir a los reyes de Castilla y León del supremo y soberano imperio y señorío de todo aquel orbe universo de las Indias, constituyéndolos emperadores sobre muchos reyes, y ansí eligiendo su real industria por medio convenientísimo, y aun necesario, ordenado para la consecución del susodicho cristiano fin."

Como observa con toda razón el padre Venancio Carro, nunca fue tan lejos, ni con mucho, Francisco de Vitoria, para el cual la bula de Alejandro VI sólo pudo conceder un derecho exclusivo de evangelización, y un derecho exclusivo de comercio en el más extremo de los casos, pero ningún imperio ni alto ni bajo, el cual no podría tener lugar, como tampoco la intervención armada en general, sino *después* de la oposición obstinada de los indígenas a la predicación de la fe. En aquel medio y en aquel momento, por consiguiente, fue ésta una toma de posición valiente, original y novedosa.

Infortunadamente no podemos decir otro tanto de los títulos tercero y cuarto entre los considerados legítimos por el dominico español. El primero de ellos lo enuncia él de la siguiente manera: "Si algunos de los bárbaros se convierten al cristianismo, y sus príncipes quieren por fuerza o por miedo volverlos a la idolatría, pueden por este capítulo también los españoles, si de otro modo no puede hacerse, declarar la guerra y obligar a los bárbaros a que desistan de semejante injuria y ejercer todos los derechos de la guerra contra los obstinados y aun deponer inclusive a los señores, como en las demás guerras justas."

Vitoria da como razón de este título no sólo el motivo religioso, sino el de la amistad y sociedad humana (*amicitiae et societatis humanae*), un título puramente de derecho natural, por cuanto que los indígenas se han hecho, por su conversión, amigos y aliados de los cristianos. Hasta aquí pudiéramos compartir el razonamiento del maes-

tro para justificar eventualmente una intervención en defensa de un derecho humano tan cierto como la libertad de conciencia; sólo que Vitoria va esta vez, a lo que nos parece, demasiado lejos, ya que la intervención debería cesar con la restitución, aun rodeada de todas las garantías que se quiera, de aquel derecho, pero sin propasarse a la suplantación de los poderes estatales, los cuales continúan siendo, y más cesando aquella opresión, del todo legítimos.

Más lejos aún, lejísimos esta vez, ha ido Vitoria en el enunciado que hace del cuarto título, íntimamente conexo con el anterior, pero sobremanera amplificativo. De acuerdo con él, en efecto, "puede el papa por una causa razonable, y ya sea que lo pidan ellos (los nuevos conversos) o que no lo pidan, darles un príncipe cristiano y quitarles los otros señores infieles". De esta causa "razonable" el único juez es, por supuesto, el papa, y sólo a título de posibilidad ejemplificativa agrega Vitoria que "así podría convenir" por temerse que los nuevos cristianos sean oprimidos por sus señores, o simplemente que apostaten de su fe, aun sin sufrir persecución alguna.

Esto sería, ni más ni menos, la conquista preventiva de Sepúlveda, con la sola diferencia de que, para Vitoria, habría de existir previamente un grupo de indígenas convertidos al cristianismo; pero, en suma, la conquista simplemente por aprensión, por recelo de lo que pueda ocurrir, sin haber precedido ninguna violación de un derecho, ninguna *iniuria*, o sea el requisito tan reiteradamente exigido por el propio Vitoria en todas las demás situaciones que puedan justificar la acción coercitiva. A esta inconsecuencia consigo mismo se ha visto arrastrado nuestro teólogo, llevado de la lógica implacable del terrible "poder indirecto" de la Iglesia en materia temporal; poder que, una vez reconocido, no tiene límites. Aceptar este cuarto título, "sería tanto —ha escrito José Rojas Garcidueñas— como aceptar de nuevo una autoridad temporal del papa universal o casi universal".⁴⁵ En sus aplicaciones prácticas, si no en sus fundamentos teóricos, el título vitoriano es eco fiel del pensamiento teocrático tal como resonaba, aún entonces, en la gran voz del Ostiense: "*Unum caput est tantum, scilicet papa, unus debet tantum esse caput nostrum: dominus spiritualium et temporalium.*"

Doloroso como es el discrepar del maestro en este punto —algo bien caduco hoy, por lo demás, aun dentro de la propia Iglesia— es, por otra parte, satisfactorio el poder consignar que aquellas doctrinas del poder indirecto no tuvieron en América la menor aplicación prác-

⁴⁵ Rojas Garcidueñas, *Vitoria y el problema de la conquista en derecho internacional*, México, 1938, p. 56.

tica, así no haya sido sino porqué los españoles, nada tardos en su obra de conquista, no iban a esperar por la aprobación papal para arrasar, como lo hicieron, con cuantos poderes o señoríos autóctonos se opusieron a su penetración y dominación. Y lo que es mucho muy satisfactorio es el comprobar la benéfica influencia que aquí mismo, en la Nueva España, tuvo la interpretación vitoriana de la bula alejandrina. Tal cosa se desprende, a lo que creemos, de las conclusiones adoptadas por la junta convocada en 1544 por el visitador Francisco Tello de Sandoval, enviado por Carlos V para poner en aplicación, en estos territorios, las *Nuevas Leyes*. A la junta concurrieron los obispos que por entonces había en la Nueva España, los prelados de las órdenes religiosas y los teólogos más eminentes, entre ellos fray Alonso de la Veracruz, quien en Salamanca había seguido los cursos de Francisco de Vitoria. En la imposibilidad de transcribir todas las conclusiones de la junta, habremos de limitarnos a la siguiente:

“La causa única y final de conceder la Sede Apostólica el principado supremo y superioridad imperial de las Indias a los reyes de Castilla y León, fue la predicación del Evangelio y dilatación de la fe y religión cristiana, y la conversión de aquellas gentes naturales de aquellas tierras, y no por hacerlos mayores señores ni más ricos príncipes de lo que eran.”

El historiador liberal Vicente Riva Palacio⁴⁶ alaba con razón las resoluciones de aquella junta, y percibe, en la que acabamos de extractar, una interpretación de la bula de Alejandro VI, muy diversa de la que hasta entonces le habían dado los reyes beneficiarios. Así es, en efecto, y en lo único que nos permitimos proponer una enmienda, no correctiva sino aditiva, al ilustre historiador, es en cuanto a que la nueva interpretación de la bula representa el triunfo no sólo de la doctrina del obispo Las Casas, sino de la doctrina de Vitoria, representada, en aquel docto conclave, por su egregio discípulo Alonso de la Veracruz, el primer maestro de jurisprudencia, filosofía y teología en la primera Universidad de México. En ella, según nos consta hoy que empezamos a conocer sus escritos, planteó fray Alonso la problemática de la conquista, en los mismos términos exactamente que lo había aprendido de su maestro en la cátedra de Salamanca.⁴⁷

El dicho taurino de que no hay quinto malo, tiene cabal aplicación en el quinto título legítimo, el que autoriza la intervención espa-

⁴⁶ *México a través de los siglos*, vol. II, p. 348.

⁴⁷ Cf. Ernest J. Burrus, S. I., *The writings of Alonso de la Veracruz*, Jesuit Historical Institute, Roma-St. Louis Mo., 1968.

ñola, la bélica si fuere necesario, para obligar a los indios a cesar en sus prácticas salvajes: los sacrificios humanos y los banquetes caníbales. Es éste, indiscutiblemente, el mejor entre todos los títulos vitorianos. Ahora sí que no hay la menor reserva que hacer, porque si la solidaridad humana quiere decir algo y tiene algún sentido, ha de ejercerse por lo menos en libertar de la muerte a tantos inocentes, cientos y miles inmolados sistemáticamente en aras de una religión abominable. A los oídos de Vitoria había llegado, por lo visto, la socorrida excusa, tan repetida hasta hoy, de que todo aquello tenía un carácter meramente ritual, y que, por lo mismo, había aceptación voluntaria, popular, de aquellas prácticas. Aun suponiéndolo así, subraya el maestro, “no son en esto dueños de sí mismos, ni alcanzan sus derechos a entregarse ellos a la muerte ni a entregar a sus hijos”. Lo último lo hacían, por lo que sabemos, las madres que vendían en el tianguis a sus hijos de pecho para el sacrificio “ritual”, no de otro modo que los antiguos judíos, cuando apostataron de Yahvé, “pasaban sus hijos por el fuego”, según dice la Escritura, en honor de Moloch y Astarté.

El título vitoriano mantendría todo su vigor, no hay ni que decirlo, aun cuando no se diera su supuesto normativo, en la hipótesis, es decir, de que, como lo pretende doña Eulalia, no hubiera habido aquí sacrificios humanos. Es el derecho, y no el hecho, lo que está en cuestión. Y en cuanto al hecho, a los hechos mejor dicho, la ilustre antropóloga tendrá que seguir haciendo frente a la legión de cronistas que, con todo su amor por los indios (como Motolinía y tantos más), no pudieron disimular, porque era imposible, la horrenda costumbre. Y todavía estaría por averiguar si todo ello era efectivamente por el solo rito religioso, conforme al cual habrían debido comerse todo el cuerpo (por la transustanciación de la víctima en el dios al que era sacrificada), en lugar de engullir, como lo hacían, las partes carnosas y más apetecibles, arrojando el resto y los desperdicios a las fieras.

Prescindiendo, pues, de los hechos para no atender sino al derecho, tenemos ante nuestros ojos esto que tradicionalmente ha venido llamándose la intervención de humanidad, que es la que puede tener lugar cuando la violación de los derechos humanos, por su gravedad, por su reiteración o por su número, alcanza cimas de horror. El abuso que de ella hicieron las grandes potencias, al tomarla como mero pretexto para su política de penetración colonial y sojuzgamiento de pueblos débiles o atrasados, ha traído, como reacción muy explicable, la consagración del principio de no intervención en una forma absoluta, sin la menor excepción o fisura posible. Esta posición, sin embargo,

habrá de revisarse algún día, sobre todo contando con una organización internacional como las Naciones Unidas, las cuales, sin embargo, enmudecen o no tienen ojos para ver lo que ha pasado o está pasando en Biafra, Bangladesh, Vietnam, y sin mayor esfuerzo puede alargarse la lista de atrocidades inauditas cifradas en tales nombres. Inacción, además, tanto más censurable cuanto que la acción colectiva, en algunos de esos casos, no sería precisamente una intervención, sino más bien una contraintervención enderezada a poner fin a la intervención, ésta sí del todo ilegítima, de una gran potencia en los asuntos de pueblos débiles. De cualquier modo, en suma, y así debemos proscribir en absoluto la intervención individual para no cohonestar sino la acción colectiva, la última palabra del derecho internacional no puede ser el *noli me tangere* en toda hipótesis y en cualquier extremo, sino por el contrario, la ley de solidaridad humana que nos enseñaron Vitoria y los grandes clásicos del derecho de gentes y que ha de actuar por lo menos en situaciones de extrema y absoluta barbarie.

A propósito de este quinto título, plantéase para el intérprete de Vitoria el problema de la relación entre la doctrina del maestro en dos textos igualmente de su autoría, pero escalonados en el tiempo: el de la *Relectio de Indis* y el del célebre fragmento de la *Relectio de temperantia*. El problema, imposible de eludir, es el siguiente:

Cuando Vitoria preparaba esta última relección (que debió pronunciarse hacia 1537) se le ocurrió, más que nada por el prurito escolástico de averiguarlo todo, plantear la cuestión de “si los príncipes cristianos pueden hacer la guerra a los bárbaros a causa de su costumbre sacrílega de comer carne humana o de ofrecer víctimas humanas en sus sacrificios, como se ha encontrado que lo hacen los bárbaros de la provincia de Yucatán . . .”.

Propuesto así el problema, Vitoria dejó correr la pluma, y cuando terminó se dio cuenta de que lo que había discutido era en realidad el problema de la conquista más que el de la antropofagia, y que, siendo así, era mejor reservar esas páginas para la Relección *De Indis*, que ya le bullía en el magín, y que pronunció, en efecto, al año siguiente de la *De temperantia*. Por esto, pues, retiró de esta relección el consabido fragmento, para incorporarlo, con la ampliificación que conocemos, en la *Relectio de Indis*. Si lo retiró antes o después de pronunciada la Relección *De temperantia*, es punto aún discutido, como también lo ha sido —y esto sí es de mucho mayor importancia— la autenticidad del famoso fragmento, en lo cual se dividieron los mismos dominicos, e inclusive los de San Esteban de Salamanca. Por la inautenticidad estuvo, hasta el final, el padre Ge-

tino, y por la autenticidad, a su vez, los padres Urdanoz y Beltrán de Heredia, cuyos argumentos parecen ser, hasta este momento, los más convincentes.

En esta hipótesis, por tanto, de la autenticidad, resulta que el fragmento *De temperantia* contiene una restricción, no enunciada en la *Relectio de Indis*, y según la cual ha de cesar la intervención de humanidad al cesar las prácticas inhumanas que la motivaron, sin que sea lícito, por tanto, disponer de los bienes del pueblo intervenido ni ocupar sus tierras.⁴⁸

La susodicha restricción (sexta conclusión del Fragmento) es el fundamento principal, cuando no el único, de la tesis defendida por el licenciado José Rojas Garcidueñas, en sentir del cual Vitoria, tanto en la Relección *De temperantia* como en la *De Indis*, habría justificado a lo más una intervención temporal, si bien bélica, por parte de los españoles, pero en ningún caso la conquista definitiva.

Mucho sentimos disentir en este punto del querido amigo y admirado colega. Sin salir del fragmento *De temperantia*, encontramos, en la conclusión décima, la admisión, si bien siempre hipotética, de que el príncipe cristiano haya podido obtener un "reino legítimo" sobre los paganos; y en la Relección *De Indis* acabamos de ver, en los títulos legítimos tercero y cuarto, la aprobación que da el maestro a la eventual deposición de los señores autóctonos, todo lo cual es, en buenas palabras, una conquista y no sólo una intervención temporal. Y además, pero muy importante, están las últimas palabras de la misma *De Indis*, en las cuales Vitoria acaba por aceptar sumisamente el *fait accompli* (yo por lo menos no puedo entenderlas de otro modo) al declarar que "una vez que se han convertido allí muchos bárbaros, no sería conveniente ni lícito al príncipe abandonar por completo la administración de aquellas provincias".

Lo más precioso, en nuestra humilde opinión, del fragmento *De temperantia*, no es tanto la conclusión sexta, la que parece poner un límite temporal a la intervención de humanidad, sino la undécima, que dice como sigue: "El príncipe cristiano que obtiene el principado sobre ellos (los paganos) está obligado a dar leyes conducentes al bien de aquella república, aun en las cosas temporales, de modo que esos bienes temporales se conserven y aumenten, y no se despoje a dicho pueblo de su dinero y de su oro."⁴⁹ Y la razón que se da para

⁴⁸ Fr. *De Temperantia*: "Si hoc solo titulo bellum inferatur barbaris, cessante hac causa non licitum est ultra progredi, nec hac occasione aut bona eorum aut terras occupare."

⁴⁹ Fr. *De temperantia*: "Talis princeps qui obtinet principatum apud illos

esto, viene en seguida: "Es evidente, porque aquella república no es parte de ésta (España) ni se ordena a ella." ⁵⁰ O sea que, según comenta Beltrán de Heredia, aun admitido el alto dominio imperial en las Indias, el emperador debía gobernarlas como otros reinos cualesquiera sujetos a su corona.

Podemos imaginar el alboroto que se habría armado si Vitoria hubiera pronunciado, en público se entiende, aquellas palabras. ¡Esto de negar a los españoles el beneficio económico de la minería, su primera y principal concupiscencia! Ni el bueno de Bernal lo negaba, cuando, por el contrario, confesaba haber venido aquí "por servir a Su Majestad, y también por haber riquezas". Pero si hemos puesto la primera frase en potencial y en condicional, es porque Vitoria, por lo que parece ser hoy lo más averiguado (así lo sustenta el padre Urdánoz, su más reciente exegeta) no leyó en público, al pronunciar la Relección *De temperantia*, el consabido fragmento, sino que lo retiró a tiempo y lo remitió, seguramente en demanda de consejo, a su gran amigo el padre Manuel de Arcos, entre cuyos papeles, y no directamente entre los de Vitoria, encontró el padre Beltrán de Heredia el fragmento *De temperantia*, con ocasión de andar hurgando legajos en los archivos de Sevilla. Vitoria, por lo tanto, *no dijo* nunca nada de lo que ha corrido con su nombre en el fragmento sevillano; y siendo así, no podemos cobijar bajo su nombre lo que en él no pasó de mero proyecto. A la *Relectio de Indis*, en otras palabras, no pasan aquellas proposiciones de la *De temperantia*; y siendo así, no podemos proponer hoy como doctrina vitoriana la que el maestro, por lo que haya sido, mantuvo en silencio. Por discreción o por temor, o por otro motivo aún, Vitoria, como dice Urdánoz, "no dio lectura a este fragmento". Este es el hecho escueto, y por esto sobre todo, aparte de la discusión sobre su autenticidad, de los textos vitorianos que ahora presentamos, hemos eliminado el fragmento *De temperantia*. Por lo demás, y salvo las diferencias antes apuntadas, el fragmento sevillano sigue los lineamientos de la *Relectio de Indis*, de la cual, por tanto, puede considerarse como el primer proyecto o esbozo.

Pasando al sexto título, el de la elección auténtica, libre, volunta-

tenetur facere leges convenientes eorum reipublicae, etiam in temporalibus, ita ut bona temporalia conserventur et augeantur, et non spoliuntur pecunia et auro." Este pasaje ha quedado sin traducir, también inexplicablemente, en la versión castellana del padre Urdanoz: *Obras de Francisco de Vitoria*, BAC, Madrid, 1960, p. 1054.

⁵⁰ *Ibid.*, concl. 11: "Patet, quia illa respublica non est pars huius nec ordinatur ad istam."

ria, que los indios quisieran hacer de los reyes de España como sus soberanos, y sobre todo cuando ha precedido la conversión, igualmente libre, de importantes núcleos de población indígena, tal título es, por supuesto, irrefutable en línea de principio. Subrayamos esto último porque, hasta donde puede saberse, no se dio jamás una elección de este género en la realidad americana. Más aún, todo parece indicar que Vitoria enuncia este título como mera posibilidad y apenas por el escrúpulo de no omitir una de tal carácter. Que la realidad era muy otra, bien lo sabía él, y por algo en el título ilegítimo de la elección forzada, habla nuestro teólogo no ya en subjuntivo o potencial, sino en el modo más denotativo de la realidad concreta, el indicativo, al referirse al miedo y la ignorancia "que intervienen en aquellas elecciones y aceptaciones", viciándolas, por esto mismo, de nulidad absoluta.

Igualmente inobjetable es el título siguiente, el séptimo, el cual deriva de los pactos de alianza que los españoles pudieron hacer con ciertos grupos de indios que tuvieran justa causa de guerra contra otros grupos o señoríos. La situación, esta vez, no tiene nada de hipotética, sino que se trata, según la expresa alusión de Vitoria, de la alianza concertada entre Cortés y su ejército y la república de Tlaxcala, de cuya parte estaba incuestionablemente la justicia en la serie de guerras que debía sostener contra el imperialismo de Moctezuma II. Y nada importa que algunas de estas guerras se hicieran por virtud de un tratado, como era el caso de la llamada guerra florida, efectuada sin otro fin que el de hacerse de prisioneros para sacrificarlos a sus dioses y comérselos luego en sus abominables banquetes. Nada de libre había sido, para los infelices tlaxcaltecas, un tratado semejante ¡un tratado para hacerse periódicamente la guerra! sino que les fue impuesto por la tiranía combinada de México, Texcoco y Tlacopan. Jamás en parte alguna, ni en las culturas más degeneradas, ha habido memoria de un tratado de esta especie; y la mejor prueba de lo intolerable que era para los tlaxcaltecas la hegemonía azteca está en su nunca desmentida fidelidad a los españoles, aun en los momentos en que tan fácil les hubiera sido volverles las espaldas, como después de la Noche Triste: a tal punto preferían ellos, no como un bien positivo ciertamente, pero sí como un mal menor, la misma dominación española.

Reparemos, sin embargo, en la circunstancia de que Vitoria, si bien aprueba la alianza hispano-tlaxcalteca, no por eso autoriza la conquista española, sino tan sólo el "repartir entre sí (entre españoles y tlaxcaltecas) los frutos de la victoria". No es este título, por

tanto, en rigor de términos, un título de conquista. Históricamente hablando, con él o sin él se habrían quedado los españoles con lo que se quedaron, con la parte del león en la susodicha repartición, y por más que, como era de elemental justicia, se hayan concedido más tarde ciertos privilegios al señorío de Tlaxcala, como los merecía de sobra por una cooperación sin la cual no hubiera sido posible, en aquel preciso momento por lo menos, la conquista española.

Concordando casi siempre, y discrepando ocasionalmente del ideal de Francisco de Vitoria, lo que por ningún motivo puede ponerse en duda es la sinceridad de aquella conciencia diáfana, tranquila y pura. Y en ningún otro momento tal vez podemos apreciar con tanta claridad todas estas cualidades, como cuando finaliza la Relección sobre los Indios con la exposición de otro título, del cual, según dice, “no me atrevo a darlo por bueno, pero tampoco a condenarlo en absoluto”. Después de tantos años de estudio, no ha podido ver en esto claro el gran teólogo, y la incertidumbre de que no ha podido salir la confiesa humildemente ante su auditorio. Quisiéramos saber de cuántos profesores o conferenciantes hemos recibido, a lo largo de nuestra vida, un mensaje semejante.

De “mentalidad colonialista” (así Höffner) se ha acusado a Vitoria por el hecho de admitir —o de dudar, mejor dicho— en este postrer título, que, dado el atraso cultural de los indígenas, pueda justificarse, inclusive en beneficio de ellos mismos, la tutela y administración española. Con esta precisa condición, en efecto, ha de asumirse por España la gobernación de estos territorios, la de que, según podemos leer, “se haga por el bien y utilidad de ellos y no solamente por el provecho de los españoles”. Y además de esta condición, Vitoria establece claramente la otra de que la tutela o administración ha de ser sólo por el tiempo que los indios estuvieren en aquella situación de retraso o barbarie: *quamdiu essent in tali statu*.

Mentalidad colonialista bien podrá ser, pero que se nos diga quién estuvo en aquellos tiempos exento de ella, ni siquiera nuestro amado Las Casas, según lo hemos hecho ver con antelación. Pero ni tan sólo en aquellos tiempos, sino que también hasta los nuestros y en nuestros propios días. Colonialismo disfrazado fueron, en efecto, los Mandatos de la Sociedad de Naciones, aunque con la pompa retórica de cumplir la potencia mandataria una “misión sagrada de civilización”; y colonialismo vergonzante o residual son, en la Carta de las Naciones Unidas, los capítulos XI y XII, relativos a los territorios no autónomos y a los territorios fideicometidos, en fideicomiso, no hay ni que decirlo, de las grandes potencias o de sus clientes, hablando a la

romana. Podrá decirse ¡ni cómo vamos a negarlo! que todo esto se hace con la bendición de la comunidad internacional, pero en vano inquirimos por un solo caso donde este control se haya hecho realmente efectivo, cuando, por el contrario, la Organización se ha revelado impotente ante situaciones como la anexión del Sudoeste africano por parte de la República de Sudáfrica, con el hipócrita pretexto del mandato recibido de la Sociedad de Naciones. Difunto el mandante, el mandatario ha optado por engullir tranquilamente el territorio objeto del mandato.

VIII

De Indis relectio posterior, sive de iure belli llámase la reelección que sigue, y que es, como lo deja ver el mismo título, complementaria de la anterior. De pronto parecería que no es así, ya que nos encontramos en realidad con una teoría general del derecho de la guerra, del género tan usado entre los escolásticos desde que San Agustín, el primero, articuló la doctrina de la guerra justa, elevada luego a su perfección por Santo Tomás de Aquino. A primera vista trátase de algo que nada tiene que ver con el problema indiano; pero a poco que reflexionemos tendremos que convenir en que es su corolario lógico, por cuanto que la *Relectio de Indis prior*, al admitir hipotéticamente la licitud de una intervención violenta en el caso de los títulos legítimos, desemboca, en fin de cuentas, en un problema bélico. Concedido que en ciertos casos pudiera hacerse la guerra a los indígenas, faltaba aún por saber, en sus determinaciones más concretas, lo que con el enemigo fuera lícito hacer en el curso de las hostilidades y después de la victoria. De aquí, en suma, la necesidad de coronar la problemática indiana con la reiteración de la doctrina escolástica tradicional sobre el derecho de la guerra. Reiteración, recalquémoslo, ya que Vitoria se limita en general, sin pujos de originalidad, a comentar el pensamiento de los grandes maestros, aunque con uno que otro toque muy suyo, como luego haremos ver, y con lo que es siempre tan suyo en la dicción, su claridad y su elegancia.

Lo hemos pensado mucho antes de decidirnos a insertar, en esta colectánea de textos vitorianos, la *Relectio de iure belli*. No sólo por su aparente divorcio del problema americano, sino por su contenido mismo, podrá aparecer como algo del todo obsoleto y caduco, en la era nuclear en que estamos, estas lucubraciones de un fraile sobre lo que, a juicio del filisteo, es de la competencia de hombres de otro

tipo del todo distinto. Muy pronto, sin embargo, vencimos este recelo, al considerar que no todo está muerto, ni con mucho, en la relección vitoriana, y por la otra, que, aun en la hipótesis de que todo ello pertenezca al pasado, hay allí una expresión altísima del pensamiento recto y justo, y de incalculable influjo, además, en el derecho internacional subsiguiente. La doctrina escolástica del derecho de la guerra es el más hermoso reto lanzado a la barbarie por la cultura cristiana, y merecerá siempre, así no fuese sino por esto, venerarse y estudiarse.

Francisco de Vitoria, a ejemplo de su maestro Tomás de Aquino, exige tres condiciones o requisitos para que una guerra, del principio al fin, pueda calificarse justa, a saber: 1) autoridad legítima; 2) causa justa, y 3) conducta lícita en la guerra y en su conclusión. Faltando cualquiera de ellos, no podrá hablarse de una guerra *justa* en la plenitud conceptual del vocablo.

Con situaciones diferentes, como tiene que ser en todo lo que es materia del devenir histórico, la teoría resumida en los tres puntos anteriores conserva hasta hoy toda su vigencia, aunque con otros matices y nuevas aplicaciones. En lo del primer requisito, por ejemplo, el de la autoridad legítima para declarar la guerra, no hay por qué insistir hoy, como con tanto empeño lo hicieron los escolásticos, en condenar aquel flagelo de la Edad Media que fueron las guerras privadas, ya que, a partir del Renacimiento, acabó por reconocerse unánimemente que el *ius belli ac pacis* es atributo exclusivo del Estado soberano, de la *perfecta communitas*, como dice Vitoria. En aquel momento, sin embargo, el de la relección vitoriana, la cuestión era aún vivamente discutida, y no hay sino recordar que todavía Hugo Grocio, nadie menos, dio cabida a la guerra privada, al menos implícitamente, al estampar ¡en el primer cuarto del siglo XVII! su célebre definición de la guerra: *status per vim certantium, qua tales sunt*, sin distinguir si son Estados o particulares los que dirimen sus diferencias por la fuerza. Con mucho mayor acierto se expresó Alberico Gentili, precursor de Grocio y prosecutor de Vitoria, al definir la guerra como la lucha armada, pero entre los ejércitos de los Estados: *Bellum est publicorum armorum iusta contentio*.

Al radicar, por tanto, el *ius ad bellum* únicamente en la suprema autoridad del Estado soberano, en el *princeps perfectae communitatis*, Vitoria mira al mundo moderno, y mira al mundo contemporáneo, al de nuestros mismísimos días, al conceptuar este poder del Estado no como algo que en el Estado mismo nace y termina, sino como una delegación de la comunidad internacional, interesada toda ella en la

sanción de los malhechores, de los particulares por la justicia penal, y de los Estados por la guerra, una forma, entre éstos, de la justicia punitiva. Los textos son terminantes, estos textos que martillean, una y otra vez, el internacionalismo vitoriano, la idea del *totus orbis*. Por el fin y el bien de todo el mundo, *ex fine et bono totius orbis*, ha de emprenderse cualquier guerra, por particular que pueda parecer, y no sólo por el fin, sino con la autoridad de todo el orbe, cuyo derecho específico es el derecho de gentes: *iure gentium et totius orbis auctoritate*.

Es la idea de la delegación, como diría Hans Kelsen, o la del desdoblamiento funcional, en el léxico de Georges Scelle. Tratándose de los más graves intereses de la humanidad, como la paz y la guerra, es la comunidad internacional —ella misma y no los Estados singulares— la que debe hacerse cargo de aquéllos; y sólo mientras no exista una organización mundial, a título provisorio como si dijéramos, podrá cada Estado decidir por sí mismo el empleo de la fuerza, pero ya desde entonces lo hará en tanto que gestor o representante de la comunidad internacional, en la doble función de que habla Scelle, o como dice Vitoria, con la autoridad de todo el orbe. De este carácter esencialmente internacional de la paz y la guerra prescindirán después, inexplicablemente, pensadores tan eximios como Suárez y Molina, para no tener en cuenta sino los atributos de cada soberanía particular, entre ellos el *ius belli ac pacis*. Al contrario de ellos, Vitoria tuvo ojos no sólo para su tiempo sino para el futuro, y nada corrobora tanto su intuición genial como el régimen jurídico que ha acabado por establecerse una vez que la comunidad internacional pudo organizarse debidamente. De acuerdo con la Carta de las Naciones Unidas, en efecto, el uso de la fuerza (el derecho de guerra en el antiguo léxico) ha cesado de ser una facultad de cada Estado en particular, fuera del caso de legítima defensa, para depender exclusivamente del Consejo de Seguridad. La guerra defensiva y sólo como respuesta al ataque armado, continúa siendo permitida, como es natural (*vim vi repellere licet*), pero la guerra ofensiva particular está hoy por completo fuera del derecho. Del derecho, una vez más, y no de los hechos, desgraciadamente, porque a todas las del pasado superan hoy en ferocidad y salvajismo las guerras libradas en tantas partes del mundo. No obstante, el derecho está allí, en la eterna lucha en que lo sitúa la visión de von Ihering, y un día acabará por ser victorioso hasta en el ámbito mundial, como lo fue, después de tantos siglos, en el régimen interno de los Estados.

Nervio y entraña de la teoría escolástica de la guerra justa es,

como lo indica el enunciado mismo, la justicia de la guerra. Justicia intrínseca y no sólo justicia extrínseca como en el *bellum iustum* de los romanos, cuya justicia, puramente formal, resultaba de la práctica de los ritos prescritos por el derecho de los feciales para la ruptura de las hostilidades. Ahora, en cambio, la licitud de la guerra ha de fundarse en una causa justa, la cual no puede ser sino la necesidad de restaurar el derecho violado, y siempre que, por supuesto, este derecho sea de tal magnitud que justifique el recurso a la violencia, y nunca debemos olvidar que todo en la guerra es grave y atroz: *omnia in bello gravia et atrocía*. La violación del derecho, la *iniuria*, como decían los antiguos, es, pues, la única y sola causa justa para hacer la guerra: *Unica est et sola causa iusta inferendi bellum, iniuria accepta*. Donde es muy de notar cómo la *iniuria* ha de ser actual, recibida (*accepta*), y no simplemente posible o aun inminente, lo cual bastaría según los teóricos de la guerra preventiva. Hoy ha vuelto a esgrimirse la legitimidad de esta guerra (hasta por juristas como Schwarzenberger), alegándose que, por lo menos en la guerra nuclear, no es ya posible responder al primer ataque, por hipótesis aniquilante, y es preciso, por tanto, tomar precautoriamente la delantera.

No desciende Vitoria al casuismo que consistiría aquí en enumerar las diversas especies de *iniuriae* que autorizarían la respuesta bélica. Otros autores lo hacen, pero él se contenta con sentar los principios. En cambio, sí mienta, para descalificarlas, ciertas pretendidas causas justas de guerra, entre ellas el apetito de expansión territorial, la *imperii amplificatio*. A Vitoria le parece tan manifiesta la vacuidad de este título, que no cree necesario detenerse en demostrarla. Si hubiera podido prever el futuro, habría visto cómo la misma concupiscencia, pura y simple, es lo único que hay detrás de ciertas sibilinas expresiones como el *Lebensraum* o el Destino Manifiesto, cuyo triste epílogo fue el Tratado de Guadalupe-Hidalgo.

No ya el derecho internacional moderno, el que nació en la Paz de Westfalia, pero sí el derecho internacional hodierno, el alumbrado en la Carta de las Naciones Unidas, ha recogido, aunque con otra conceptualización y distintas categorías, la doctrina escolástica de la guerra justa. Por espacio de tres siglos y más, del xvi a la primera mitad del xx, la justicia de la guerra era simplemente una pseudocuestión, algo sobre lo que era ridículo y ocioso discurrir, ya que nadie podía sustituirse al juicio del Estado soberano, el dios en la tierra, en todo sin excepción, inclusive en el desencadenamiento de la violencia. La misma libérrima apreciación tenía el Estado en lo tocante al *ius belli ac pacis*, como en los otros atributos de la soberanía hacia el exterior,

el *ius legationis* y el *ius foederum ac tractatumum*. Ahora, en cambio, la *iniuria*, actualmente denominada *agresión*, es el elemento decisivo para poner en movimiento la acción del Consejo de Seguridad. Por contraria que pueda ser la realidad al imperio de estas normas, trátase de una tendencia que en ningún caso podrá volver atrás, de una tendencia, es decir, irreversible.

En la parte final *de iure belli*, consagrada al examen de la conducta lícita o ilícita en la guerra por otra parte justa, Vitoria exhibe una singular heterogeneidad de pensamiento, tal vez como en ninguna otra de sus obras. Al lado de un ideario profundamente cristiano y humanitario, y que es, desde luego, lo principal y dominante, muestra nuestro teólogo una extraña condescendencia ante ciertas prácticas por extremo bárbaras de la guerra de entonces, en especial con los turcos y los sarracenos. Diríase que Vitoria, al llegar a este punto, no percibe (como sí la percibió en la *relectio prior*) la originalidad de la situación americana, sino que la guerra con los indígenas del nuevo mundo, pues de ésta se trata, la pone en el mismo plano que la guerra a muerte, sin cuartel posible, entre la Cristiandad y el Islam. No percibe, en otras palabras, que una mayor lenidad debía haber con un enemigo circunstancial y que ni por asomo se proponía, como el otro, la destrucción de la cultura occidental cristiana.

Afortunadamente, empero, campean los preceptos de humanidad, siendo el primero y principal el de que nunca, en ninguna guerra, sea cual fuere, será lícito matar a los inocentes con intención directa: *Nunquam licet per se et ex intentione interficere innocentem*.

La distinción que aquí se introduce entre *nocentes* e *innocentes*, corresponde, con otra nomenclatura, a la posterior y más usual entre combatientes y no combatientes, y que está vigente hasta nuestros mismos días en los tratados internacionales, aunque sólo en éstos y no en la práctica bélica desgraciadamente. De la matanza deben quedar excluidos todos los que no son soldados activos, no sólo las mujeres y los niños, sino todos aquellos que estén ocupados en cualquier quehacer inofensivo, como los labradores, según especifica Vitoria, y “la demás gente togada y pacífica, pues todos se presumen inocentes, mientras no conste lo contrario”. Puede haber entre ellos, en efecto, quienes, aunque sin tomar materialmente las armas, hayan contribuido a preparar y desencadenar la guerra, y tienen, por tanto, una responsabilidad no sólo cierta, sino mucho mayor que la de los jefes y oficiales militares. Muy togado era, por ejemplo, el doctor Goebbels, pero nada pacífico.

Por excepción, no *per se* ni con intención directa, podría ser en

algún caso lícito dar muerte a los inocentes; cuando por ejemplo, sea indispensable, para la victoria final, tomar una ciudad militarmente defendida, y al atacar la cual sea imposible no dañar también, con los soldados, a la población civil. Todos estos requisitos, sin que falte uno, han de concurrir para que pueda autorizarse la indicada excepción, con éste además: "Pero es preciso tener en cuenta lo que se ha dicho poco ha, que se ha de precaver que de la guerra no se sigan mayores males que de los que por ella se han de evitar. Por lo tanto, si para conseguir la victoria final en una guerra representa poco el atacar una fortaleza o una ciudad en que hay guarnición enemiga, y allí se hallan muchos inocentes, no parece lícito que para debelar a unos pocos culpables (combatientes) se pueda matar a muchos inocentes."⁵¹

Lo que quiere decir, en buen romance, que es ilícito siempre el bombardeo de ciudades abiertas, y aun de las fortificadas si ha de ser con grande mortandad de la población civil, para no hablar del arrasamiento de una ciudad, hasta hacerla desaparecer del mapa: Guernica, Lídice, Coventry, Dresden, Hiroshima, Nagasaki . . . De acuerdo con estos principios, por consiguiente, Vitoria no habría cohonestado jamás el empleo de las armas nucleares, que son, según dijo Ghandí, el mal intrínseco.

Después de esto, de aquellas declaraciones tan nobles en defensa de la vida humana, resulta inexplicable el que Vitoria pueda autorizar el saqueo de una ciudad "si es necesario para mantener la guerra, para atemorizar a los enemigos o para excitar los ánimos de los soldados" (!!). Previene, es verdad, que los Jefes están obligados a evitar los excesos consiguientes, pero sabe perfectamente que esto es imposible una vez autorizado el saqueo, y sabe también cuáles son estas atrocidades: "matanzas y tormentos de inocentes, raptos de doncellas, estupros de matronas, despojo de templos . . .". ¿No estaba vivo en la mente de Vitoria, como en la de sus contemporáneos, el recuerdo del saco de Roma, uno de los mayores salvajismos de la historia, cometido por las tropas del "católico" emperador Carlos V?

La otra proposición de Vitoria con la que no podemos en absoluto estar de acuerdo, es aquélla en que autoriza la esclavitud y cautiverio no sólo de los soldados enemigos, sino de los no combatientes, de los niños inclusive.⁵² En la antigüedad pudo ser esto comprensible, en cuanto que, en una guerra extrema y total, era mejor guardar a los

⁵¹ *De iure belli*, 37.

⁵² *De iure belli*, 42.

prisioneros como esclavos (*servus, servare*), en lugar de matarlos. Un cristiano, empero, no podía pensar así y por esto Vitoria condena el cautiverio en las guerras entre cristianos, justificándolo tan sólo en las guerras con los sarracenos, ya que estos hacían exactamente otro tanto. ¿Y los indígenas americanos, una clase muy *sui generis* y distinta por completo de las dos anteriores? Nada dice Vitoria al respecto, pero debe entenderse, por su silencio, que los asimila a los sarracenos en el párrafo en que habla en general de las guerras contra los paganos.

Lamentables como son estas concesiones al derecho de guerra de la época —con otras aún, como el autorizar a los particulares a efectuar represalias sobre particulares, inclusive inocentes— la Relección en general es del mejor espíritu vitoriano, el cual campea sobre todo en las tres reglas de oro (así las llama Yanguas Messía) con que el maestro corona su disertación. Hay que leerlas devotamente, palabra por palabra, porque toda glosa es impertinente. Séanos permitido apenas observar, con relación a la regla tercera, la de la moderación en la victoria, la aplicación que ha tenido, por primera vez en la historia, al término de la segunda guerra mundial. Percatándose al fin de que, en una guerra de agresión, toda la culpa está, como dice Vitoria, no en los pueblos sino en los gobernantes (*tota culpa est penes principes*), las potencias vencedoras, en lugar de castigar a las naciones vencidas, como lo habían hecho estúpidamente en 1919, acordaron más bien proveer a su restauración económica, y castigar tan sólo a los individuos responsables de la agresión. Por un lado el Plan Marshall, y por el otro, como tenía que ser, los tribunales de Nüremberg, Tokio y Manila. No es justo, en efecto, que, como dice el hermoso verso horaciano con que Vitoria cierra su relección, los delirios de los reyes los lloren los pueblos.

La conducta a que aludimos, así no se haya inspirado explícitamente en el magisterio vitoriano, es una prueba más de que está hoy tan actual y tan vivo como cuando por primera vez resonó en los ámbitos de la Universidad salmantina. Por Vitoria, entre otros, pudo decir Cervantes, de la clara ciudad del Tormes, que “enhechiza la voluntad”, y no será enmendarle la plana añadir que también el pensamiento.

IX

Los textos que en seguida ofrecemos al lector, son los de las Relecciones políticas, jurídicas o internacionalistas, como se quiera, de Vitoria. Las damos en su integridad, omitiendo apenas, en la *Relectio*

de potestate civili, el fragmento sobre la realeza de Jesucristo que figuraba, al parecer, en el borrador de la relección, pero que fue eliminado en su redacción definitiva. No aparece en la edición crítica del padre Getino; y el mismo Urdánóz, al insertarlo en la suya, reconoce la “poca conexión” del tema con el de la potestad civil. De lo que aquí se trata, en suma, es de presentar los textos vitorianos en que está, con o sin ocasión del problema americano, la teoría del Estado y de la comunidad internacional. Nada menos y nada más.

Considerando, en seguida, el carácter popular de esta Colección, nos pareció que no era del caso trasladar aquí una edición crítica con el aparato homónimo, sino simplemente una buena traducción castellana. Este carácter tiene, a no dudarlo, la versión del R. P. Teófilo Urdánóz, O. P., publicada en la Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1960). La versión se basa fundamentalmente, como dice el mismo padre Urdánóz, en la anterior del padre Alonso Getino, uno de los más ilustres vitorianistas. Para traducir a un dominico como Vitoria, lo más indicado parece ser remitirse a sus propios correligionarios, entre los cuales persevera aún —quién sabe por cuánto tiempo— el dominio del latín. El padre Urdánóz, además, declara haber comparado la traducción de Getino con la del Canónigo Torrubiano Ripoll, de la que también se ha servido cuando ha sido menester. La traducción de Urdánóz, en suma, es la que aquí aparece, y sólo la hemos modificado en puntos ligerísimos, erratas de imprenta sobre todo, o giros españolísimos del todo insólitos entre nosotros, aparte de lo que en las notas queda consignado sobre la omisión de algún pasaje del texto original.

Después de la magistral edición crítica bilingüe del padre Getino (*Relecciones teológicas del maestro fray Francisco de Vitoria*, Madrid, 1933-1935, 3 vols.) apareció en fecha aún relativamente reciente, otra edición igualmente crítica bilingüe de la *Relectio de Indis* únicamente, obra de los profesores Luciano Pereña y José M. Pérez Prendes (*Corpus hispanorum de pace*, Madrid, 1967). Por no haber manejado jamás códices o manuscritos vitorianos o vitorianistas, no nos toca pronunciarnos sobre los méritos o deméritos del texto mismo; pero sí podemos y debemos hacerlo, así no sea sino para cautelar a lectores desprevenidos, sobre la arbitrariedad con que han procedido los editores al presentar como *Relectio de Indis* una amalgama de textos vitorianos que apenas en su tercera parte pertenecen a la indicada relección. No hay superchería, lo reconocemos, en cuanto a la autenticidad de los textos, pero sí en cuanto a su mezcla o denominación, y es esto lo que hay que denunciar. Estos señores, en efecto, partiendo

del hecho cierto de que Vitoria no desarrolló nunca los temas que esboza en el principio de la relección, sino sólo el primero, el problema de la conquista (así suelen proceder en general los profesores), han creído poner una pica en Flandes supliendo o “completando” a Vitoria, o sea haciendo aparecer, como segunda y tercera parte de la relección, otros textos vitorianos afines, y que son el famoso fragmento *de temperantia*, aludido con antelación (donde quedó constancia de que jamás fue leído en público por su *presunto* autor) y ciertos pasajes del comentario a la *Secunda Secundae*. Con estos pegotes resulta la célebre relección amplificada y descomunal, pero inauténtica a más no poder. En su derecho estaban de publicar cuanto quisieran, pero dejando a cada cosa su nombre y su figura: lo completo como completo y lo trunco como trunco, y no venir con una ocurrencia semejante a la de querer ponerle brazos a la Venus de Milo. No tienen por qué engordarnos a Vitoria; déjenlo tan enjuto como fue, y tan grande. Tan nuestro es, de los españoles americanos, como de los españoles europeos, o por ventura más aún; y a nosotros nos basta y nos sobra la *Relectio de Indis*, tal como circuló hasta ahora en todas las ediciones, para ver en ella el primer manifiesto de la personalidad de América en la sociedad internacional ecuménica que por entonces estaba apenas naciendo.

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

San Ángel, 1973.

RELECCIONES

DEL ESTADO, DE LOS INDIOS
Y DEL DERECHO DE LA GUERRA

DE LA POTESTAD CIVIL

1. Toda potestad, sea pública, sea privada, por la cual se administra una república secular, no sólo es justa y legítima, sino que tiene a Dios por autor, de tal suerte que ni por el consentimiento de todo el mundo se puede abrogar.—2. La potestad es doble, pública y privada.—3. Cuál sea el fin de la potestad civil.—4. Se manifiesta la miseria del hombre y qué conviene hacer para subvenir a sus necesidades.—5. El origen y fuente de las ciudades y cosas públicas tiene su raíz en la naturaleza y no en la invención de los hombres.—6. Cuál es la causa eficiente de la potestad civil.—7. De dónde le viene a la república la potestad civil. Causa material de dicha potestad y dónde reside por derecho natural y divino.—8. La monarquía o potestad regia no sólo es justa y legítima, sino que los reyes por derecho divino y natural tienen la potestad y no la reciben de la república o de los hombres.—9. Se discute si son legítimas o ilegítimas las potestades con que se gobiernan las repúblicas de infieles; o sea, si entre los paganos son legítimos los príncipes y magistrados.—10. Se explican las tres causas de la potestad pública secular.—11. La libertad no es menor en el principado real que en el aristocrático y democrático.—12. Toda la república puede lícitamente ser castigada por el pecado del rey.—13. Cuando ninguna guerra es justa.—14. Así como la mayor parte de la república puede establecer un rey sobre toda ella, aunque disienta la menor parte, así también la mayor parte de los cristianos, oponiéndose todos los restantes, podría en buen derecho crear un monarca al cual todos los príncipes y provincias estarán obligados a obedecer.—15. Cómo obligan en conciencia las leyes y constituciones de los príncipes. Qué se ha de decir de los preceptos de los padres a los hijos y de los maridos a las mujeres.—16. En qué se diferencian y en qué convienen la ley humana y la ley divina.—17. Así como la ley divina obliga a culpa, así también la ley humana.—18. A qué culpa están sujetos los transgresores de las leyes humanas, ¿a la mortal o a sólo la venial?—19. Cómo puede conocerse cuándo las leyes humanas obligan mortal y cuándo venialmente.—20. Si puede el rey hacer que sus disposiciones no obliguen a culpa, si él quisiera.—21. Si las leyes civiles obligan a los legisladores mismos, principalmente a los reyes.—22. Si cesa la obligación de la ley, cesando el motivo por que se dio.—23. Si obligan las leyes de los tiranos.—24. Los preceptos de los

padres obligan del mismo modo que las leyes civiles. Igualmente los mandatos de los maridos a sus esposas.

El oficio del teólogo es tan vasto, que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia, parecen ajenos a su profesión.

Este es acaso el motivo de que se diga de ellos lo que de los oradores decía Cicerón: que han de ser contadísimos, por ser también muy pocos los que se revelan esclarecidos en todas las artes necesarias para esta profesión de buenos y sólidos teólogos.

Ocupa el estudio de esta disciplina el primer lugar en el mundo, y le llaman los griegos *Θεολογία* = *Tratado de Dios*. Por lo que no debe parecer extraño que en tan difícil profesión se encuentren pocos varones consumados.

En el inmenso campo de problemas que se ofrecen al teólogo, entre tantos asuntos como brindan los escritos de todos los doctores, fue elegido para mi elección un asunto que, si acierto a explanarlo, será digno de vuestra atención, ilustrísimos y doctísimos señores.

Trátase de la república, acerca de la cual, aunque hayan disertado gravísimos y eruditísimos varones, mucho queda todavía que aclarar.

Y como el argumento es más amplio de lo que puede encerrarse en una disertación, hoy nos ceñiremos a estudiar el poder público y privado, por el que las repúblicas se gobiernan.

El texto que se ha de releer y tratar es el que toma el Maestro de las Sentencias de San Pablo en

su epístola a los Romanos: *No hay poder que no emané de Dios.*

Sobre lo cual, como quiera que puedan tocarse muy numerosos puntos, nuestra disputa versará solamente acerca de la potestad laica o secular e irá circunscrita por señalados límites, a fin de que no divaguemos más de lo necesario.

Toda la relección presente la incluiremos en tres conclusiones:

1. PRIMERA CONCLUSIÓN: *Todo poder público o privado por el cual se administra la república secular, no sólo es justo y legítimo, sino que tiene a Dios por autor de tal suerte, que ni por el consentimiento de todo el mundo se puede suprimir.*

Antes de probar la conclusión propuesta, conviene adelantar algunas observaciones necesarias para su explanación e inteligencia, sin pretender con ello agotar tan vasta materia, antes bien, dedicando sólo las palabras precisas, conforme al estilo prensado y preciso de la escuela.

2. Siendo la potestad de dos clases, la una pública y la otra privada, primero trataremos de la potestad pública, y luego de la privada. Y teniendo en cuenta que *entonces tenemos por conocida una cosa cuando conocemos sus causas*, como Aristóteles enseña, muy del caso parece que investiguemos ahora las causas de la potestad

civil y laica, objeto de toda esta disertación. Estudiadas estas causas, fácilmente se entenderá la fuerza y efectos de la potestad misma.

Advirtamos, en primer lugar, lo que Aristóteles enseña en los *Físicos*: no sólo en las entidades naturales y tangibles, sino también en todas las cosas humanas, la necesidad ha de ser ponderada por el *fin*, que es causa primera y principal de todas. Este aserto, fuese ideado por Aristóteles o recibido de Platón, fue siempre un formidable argumento filosófico y baño de luz todas las cuestiones.

Los filósofos anteriores, no sólo los mediocres, sino los de primera fila, atribuían a la materia la necesidad de las cosas. Tratando de una casa, para usar del mismo ejemplo de Aristóteles, se imaginaban que estaba construida no porque conviniese así para las necesidades del hombre, sino porque las partes pesadas, como son los cimientos, por su naturaleza se ponen debajo, y encima por su ligereza se ostentan las maderas.

Y si los hombres tienen los pies debajo del cuerpo no es para andar con ellos, sino porque son la parte más pesada.

Los animales tienen los huesos revestidos no porque así sea necesario para que la carne y demás partes del cuerpo tengan estabilidad, sino porque los huesos son más duros y sólidos.

Los tales filósofos, imbuidos en tan crasas opiniones, erraban tan absolutamente que no podían dar razón de las cosas a la luz de su doctrina. Ciertamente, con esos

sistemas de filosofar, no podían explicar aun con artificio la fábrica de las mayores y mejores creaciones.

¿Qué explicación me van a dar, para que yo no indague la variedad con que está compuesta la tierra, colocada en medio del mundo, sólida, globular, por todos los lados redondeada, vestida de flores, de hierbas, de árboles? ¿Cómo no tratar de averiguar dónde tienen el nacimiento los helados manantiales, dónde las cristalinas aguas, dónde los verdes vestidos de la ribera, dónde, en fin, la composición maravillosa de las partes y miembros del hombre fijos a una materia señalada?

¿Cuál puede ser la fuerza de la materia que entre los animales dio al hombre el mirar levantado, mandándole que mirase hacia el cielo y que contemplase los astros?

A todo esto responden esos señores, que no podía ser de otra manera; el hombre era menester que anduviese recto y los animales inclinados no por alguna finalidad o utilidad prevista, sino porque la materia y condición de los animales era diferente.

De tamaña concepción nació la necia doctrina de Epicuro y de su discípulo Lucrecio. En ella se establece que los ojos no han sido destinados para ver ni los oídos para oír, sino que todo es casual y ocurre merced al gratuito y múltiple concurso de los átomos que pululan por el vacío infinito. No puede decirse ni concebirse nada más necio ni es fácil dar con otro error que nos sintamos tan inclinados a refutar, lo que ya hicieron

copiosísimamente Cicerón en su libro *De natura deorum*, y Lactancio en el suyo *De opificio Dei*.

A nuestro objeto y al presente propósito es bastante defender una suprema verdad, porque, omitida ella, siempre andaríamos en error.

Y creamos que no sólo el cielo, la tierra y las restantes partes y el hombre mismo, corona del mundo, sino todo cuanto bajo los cielos se contiene, todo absolutamente existe por algún fin y, por lo tanto, todo es menester que haya sido hecho por algún fin, en el que hay que buscar su razón de ser y su necesidad.

3. Esto supuesto, nos resta investigar cuál es el fin por el cual se ha instituido este poder de que hemos de tratar.

Para lo cual conviene pensar que así como el hombre sobrepasa a los animales por la razón, por la sabiduría y por la palabra, así a este eterno, inmortal y sabio animal muchas cosas le fueron negadas por la Providencia que fueron atribuidas y concedidas a los restantes animales. Primeramente, mirando por el bien conjunto y la defensa de los animales, ya desde el principio a todos ellos dotó la madre Naturaleza de sus cubiertas y vestidos con los cuales pudiesen fácilmente sufrir la fuerza de las lluvias y de los fríos.

A cada uno de ellos dotó de defensa adecuada para que rechazase las acometidas extrañas, bien con armas naturales para atacar los más fieros, o con la facilidad de huir los que son más débiles, o protegiéndose con el pico y hocico

o con la manera de esconderse y disimularse; y así unos van provistos de plumas para remontarse en el aire o de uñas o de cuernos para defenderse en el suelo; a nadie, finalmente, faltan defensas propias.

4. Sólo al hombre, concediéndole la razón y la virtud, dejó frágil, débil, pobre, enfermo, destituido de todos los auxilios, indigente, desnudo e implume, como arrojado de un naufragio; en cuya vida esparció las miserias, puesto que desde el momento de su nacimiento nada más puede que llorar la condición de su fragilidad y recordarla con llantos, según aquello de Job: *repleto de muchas miserias*, y al que sólo resta dejar pasar los males, como dijo el poeta.

Para subvenir, pues, a estas necesidades fue necesario que los hombres no anduviesen vagos, errantes y asustados, a manera de fieras, en las selvas, sino que viviesen en sociedad y se ayudasen mutuamente. ¡Ay del solo!, dice el Sabio, *porque, si se cayere, no encontrará quien le levante; pero, si fuesen muchos, mutuamente se ayudarán.*

Muy a este propósito Aristóteles amonesta en los *Éticos* que sólo con doctrina y experiencia se puede perfeccionar el entendimiento, lo que en la soledad de ningún modo puede conseguirse.

Por este lado también tenemos alguna inferioridad respecto de los brutos, porque ellos pueden conocer por sí solos lo que les cumple, y los hombres no pueden.

Además la palabra es nuncio del entendimiento y para eso sólo fue dada, como Aristóteles dice, con la cual se eleva el hombre sobre los animales; mas la palabra, si estuviera en soledad, la tendría inútilmente; y la misma sabiduría, si se diera sin la palabra, parecería ingrata e insociable, conforme a aquello del Eclesiástico: *la sabiduría escondida y el tesoro no visto, ¿qué utilidad reportan?*

Por lo cual Aristóteles, en el libro primero de sus *Políticos*, demuestra que el hombre es naturalmente civil y social.

A su vez la voluntad, cuyos ornamentos son la justicia y la amistad, quedaría del todo deforme y defectuosa, alejada del consorcio humano; la justicia, en efecto, no puede ser ejercitada sino entre la multitud, y la amistad, sin la cual no disfrutamos del agua ni del fuego ni del sol, como Cicerón dice en muchos lugares, y sin la cual, como Aristóteles enseña, no hay ninguna virtud, parece totalmente en la soledad.

Aun admitiendo que la vida humana, sola y señera, se bastase a sí misma, desplegada en la soledad no podría menos de ser calificada de triste y desagradable. Nada en la naturaleza ama lo solitario, y todos somos arrastrados por la naturaleza a la comunicación, como Aristóteles observa. Y si alguno, dice Cicerón, se subiese a los cielos y estudiase la naturaleza del mundo y la hermosura de los astros, no le sería dulce esa contemplación sin un amigo.

Por lo cual aquel Timón ateniense, que de propósito se apar-

taba de la comunicación de los hombres, fue considerado por Aristóteles como de inhumana y brutal naturaleza, y los hombres de esta calaña son contados entre las fieras. Por eso San Agustín escribe en el libro *De amicitia*: *Yo más bien que hombres llamaría bestias a los que dicen que se ha de vivir de tal suerte que no se sirva a nadie de consuelo ni tampoco de carga ni de dolor; que no se reciba deleite del bien de otro ni pesadumbre de su mal, que debe procurarse no amar a nadie ni ser de nadie amado.*

Habiéndose, pues, constituido las sociedades humanas para este fin, esto es, para que los unos lleven las cargas de los otros, y siendo entre las sociedades la *sociedad civil* aquella en que con más comodidad los hombres se prestan ayuda, síguese que la sociedad es como si dijéramos una naturalísima comunicación y muy conveniente a la naturaleza. Aunque los miembros de la familia se ayuden mutuamente, una familia no puede bastarse a sí, sobre todo tratándose de repeler la fuerza y la injuria.

Este parece fue el principal motivo que alegaron Cam y Nemrod para reunir en ciudades a los primeros hombres, como se lee en el Génesis, capítulo 10.

5. Está, pues, claro que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la naturaleza misma, que para de-

fensa y conservación sugirió este modo de vivir social a los mortales. De ese mismo capítulo se infiere prontamente que el mismo fin tienen y la misma necesidad que las ciudades los poderes públicos. Porque si para guarda de los mortales son necesarias las congregaciones y asociaciones de hombres, ninguna sociedad puede persistir sin alguna fuerza y potestad que gobierne y provea. La misma es, pues, la utilidad y el uso del poder público que el de la comunidad y sociedad.

Si todos fueran iguales y ninguno estuviera sujeto al poder, tendiendo cada uno por su privado parecer a cosas diversas, necesariamente se desharían los negocios públicos; y la ciudad se disolvería si no hubiera alguno que proveyese, cuidase de la comunidad y mirase por los intereses de todos. *Todo reino dividido entre sí, quedará desolado; y donde no hay gobernante, se disipará el pueblo,* como dice el sabio.

Así como el cuerpo del hombre no se puede conservar en su integridad si no hubiera alguna fuerza ordenadora que compusiese todos los miembros, los unos en provecho de los otros y, sobre todo, en provecho del hombre entero, así ocurriría en la ciudad si cada uno estuviese solícito de sus propias utilidades y todos descuidasen el bien público.

Tenemos, pues, ya señalada la causa final y principalísima de la potestad civil y secular: la utilidad o más bien la ingente necesidad a la cual nadie contraría sino sólo los dioses.

6. La causa eficiente del poder civil ya de lo dicho se entiende fácilmente. Habiendo mostrado que la potestad pública está constituida por derecho natural, y teniendo el derecho natural a Dios sólo por autor, es manifiesto que el poder público viene de Dios y que no está contenido en ninguna condición humana ni en algún derecho positivo. Dios, en efecto, que *todas las cosas hizo sabiamente, que toca con firmeza desde el uno al otro confín y todo lo dispone suavemente, cuyas obras todas están bien ordenadas*, como el Apóstol dice, constituyó a los hombres de tal naturaleza y condición que sin sociedad no podrían vivir. Aún más; como Escipión discurre en un texto de Cicerón, *nada hay más afecto a este Príncipe y Señor que gobierna el mundo e hizo cuanto hay en la tierra, que las reuniones de los hombres, formando sociedad, que se llaman ciudades*.

Y si las repúblicas y sociedades están constituidas por derecho divino o natural, con el mismo derecho lo están las potestades, sin las cuales las repúblicas no pueden subsistir.

Mas para que no quede duda alguna de que se funda en derecho divino, lo confirmaremos con razones y autoridades. Y en primer lugar con la de Aristóteles, que en los *Físicos* escribe que los cuerpos graves y leves son movidos por el propio principio generante, no de otra manera, sino porque reciben de él la inclinación natural y necesidad al propio movimiento. Si, pues, Dios infundió esta necesidad

e inclinación a los hombres, que no pudiesen estar sin sociedad y sin un poder que los rigiese, este poder tiene a Dios por autor y a Él hay que atribuirlo.

Porque, en efecto, todo lo que es natural en las cosas, de Dios naturalmente y sin duda alguna procede; puesto que el que da la especie y forma, como Aristóteles enseña, da las cosas consiguientes a la especie y forma. Por la cual, San Pablo amonesta así: *El que resiste al poder resiste a la ordenación de Dios.*

7. Por constitución, pues, de Dios tiene la república este poder. Y la *causa material* en la que dicho poder reside es por derecho natural y divino la misma república, a la que compete gobernarse a sí misma, administrar y dirigir al bien común todos sus poderes. Lo que se demuestra de este modo: Como por derecho natural y divino hay un poder de gobernar la república y, quitado el derecho positivo y humano, no haya razón especial para que aquel poder esté más en uno que en otro, es menester que la misma sociedad se baste a sí misma y tenga poder de gobernarse.

Por que si antes de que con vengan los hombres en formar una ciudad, ninguno es superior a los demás, no hay razón alguna para que en la misma sociedad constituida alguien quiera atribuirse autoridad sobre los otros, máxime teniendo en cuenta que cualquier hombre tiene derecho natural de defenderse, y nada más natural que rechazar la fuerza con la fuer-

za. Y ciertamente no hay razón alguna por la que la república no pueda obtener este poder sobre sus ciudadanos, como miembros que son ordenados a la integridad del todo y a la conservación del bien común.

Además que matar a un hombre está prohibido por derecho divino, como consta en los preceptos del Decálogo. Por lo tanto, la autoridad para darle muerte tiene que estar concedida por derecho divino. Es así que la república, como parece claro por los usos y costumbres, tiene la autoridad de condenar a muerte a un hombre. Luego la tiene por derecho divino.

Ni basta decir que el derecho divino no prohíbe en absoluto matar a un hombre, sino la occisión de un inocente; porque la conclusión de esto es que la persona privada no puede matar a un hombre, aunque sea un criminal. Luego la república tiene otra autoridad sobre la vida del hombre que no tiene un particular; y como esta autoridad no puede tenerla por derecho positivo, síguese que la tiene por derecho divino.

Y porque esta potestad está principalmente en los reyes, a los cuales la república encomendó sus veces, debe disputarse del principado regio y potestad. De la cual no faltan algunos, aun entre los cristianos, que no sólo niegan que viene de Dios la regia potestad, sino que afirman que todos los reyes, caudillos y príncipes son tiranos y atentadores de la libertad. Tal enemiga tienen a toda clase de dominio y potestad, exceptuados sólo los de la república.

Esa posición suya se esfuerzan en probarla con autoridades y razones. En primer lugar, alegando que el hombre fue criado en libertad, pues en aquel feliz estado de inocencia nadie mandaba ni servía. En segundo lugar, porque a los hombres desde el principio se dijo: *Dominad sobre los peces del mar y sobre las aves del cielo*; y se añade después: *Hizo Dios al hombre para que mandase sobre los peces, etc.*, y no dijo *sobre los hombres*. En tercer lugar, porque en la ley natural entre los servidores del verdadero Dios nunca leemos que alguno fuese príncipe. Cuarto, porque el principado tuvo su origen en la tiranía, ya que el *primero que asumió la tiranía fue Nemrod, hijo de Cam, de la posteridad reprobada de Noé*.

No pasaron esto en silencio los santos Doctores. Así, San Gregorio dice: *Abuso contra la naturaleza es querer dominar un hombre a otros, cuando por derecho natural todos los hombres son iguales*. Y San Isidoro: *La posesión común de todas las cosas y la libertad una son de derecho natural, así como usar de la propia libertad*.

Y si antes de la ley evangélica el poder real no estaba prohibido, al menos los cristianos fueron liberados de él por Cristo. Parece eso claro por aquel texto donde dice el Señor: *Los reyes de la tierra, ¿de quién reciben tributo, de sus hijos o de los ajenos? Respondió Pedro: De los ajenos*. De lo cual se desprende, dicen, que los cristianos no deben pagar tributo sino por razón del escándalo. Y se confirma por aquello del Apóstol:

A nadie debáis nada, sino para amarnos mutuamente. Y en otra parte: *No consentáis en ser hechos siervos de los hombres; habéis sido comprados con gran precio*. Y, finalmente, a los de Éfeso: *Uno es el Señor, una la fe, uno el bautismo*. No nos es lícito, pues, a los cristianos cargarnos con el dominio de los príncipes.

Por donde no es de maravillar que los hombres facciosos, corrompidos por la soberbia y ambición, muevan sediciones contra los príncipes.

8. Nosotros, mejor y más sabiamente, establecemos con todos los sabios que *la monarquía o regia potestad no sólo es legítima y justa, sino que los reyes, por derecho divino y natural, tienen el poder y no lo reciben de la misma república ni absolutamente de los hombres*. Y se prueba, porque teniendo la república poder sobre todos los grupos de ella y no pudiendo ser ejercitado este poder por la misma multitud (que no podría cómodamente dictar leyes, proponer edictos, dirimir pleitos y castigar a los transgresores), fue necesario que la administración se confiase a alguno o algunos que llevasen este cuidado, y nada importa que se encomendase a uno o a varios. Luego púdose encomendar al príncipe este poder, que es el mismo de la república.

Se prueba por autoridades. Consta que el reino no es opuesto al derecho natural, como éstos piensan. El derecho natural es inmutable, como Aristóteles prueba y se contiene también en los *Decre-*

tos. Si el reino fuera contra derecho natural, en ningún siglo o edad pudo ser justo. Lo contrario consta en el Antiguo Testamento, donde es alabado Melquisedec, rey de Salem, y José fue procurador del reino de Faraón y exactor de tributos, y Jacob, varón justo, recibió de Faraón una región para que la cultivase, y Daniel con sus compañeros fue instituido por Nabucodonosor prefecto de provincia. Lo que no parece admitieran aquellos hombres santos, si hubieran reputado el reino por tiranía. En el Deuteronomio se señalan leyes y condiciones a los reyes, según las cuales habían de reinar entre los hijos de Israel; no se les prohíbe nombrar rey, sino que sea extranjero. Y allí también se manda que el pueblo obedezca al precepto y decreto del sacerdote aun bajo pena de muerte; nada importa que sea sacerdote o sea rey, con tal que tengan el mismo poder. También los levitas son constituidos jueces que tienen poder de vida y muerte. En los libros de los Reyes algunos son instituidos reyes por Dios mismo; otros son elevados al gobierno por su mandato; todo lo cual no lo hubiera hecho el Señor si fuese contra el derecho natural. Y los Macabeos son reputados varones fortísimos y santísimos, siendo así que o asumieron el principado de sus padres o se lo adjudicaron por justas causas.

Parece, en verdad, bien absurdo juzgar que es contrario al derecho natural y divino lo que conviene a la administración de las cosas humanas. *No arrojó Dios la*

potestad tímidamente, advierte sabiamente Job, *siendo, como es, poderoso*; ni la libertad evangélica se opone al poder de los reyes, como los hombres sediciosos susurran en los oídos de la indocta plebe. Como en otro lugar se demuestra, *nada que sea lícito por ley natural, está prohibido por el Evangelio*. En esto consiste principalmente la libertad evangélica.

Por lo cual, si antes del Evangelio a los ciudadanos les era permitido nombrar reyes, no se ha de pensar que después de él no les sea concedido hacerlo.

Ciertamente, si los reyes no fuesen príncipes legítimos, nunca los apóstoles de Cristo nos hubieran recomendado que les obedeciésemos. No otra cosa pretende San Pablo, cuando dice en su epístola a los Romanos (c.13): *Todo hombre está sometido a los poderes superiores*. Y en seguida añade: *No hay autoridad que no venga de Dios. El que resiste a la autoridad, resiste a la ordenación de Dios*, y otras palabras a este propósito. A Tito (c.3) le dice: *Amónéstalos a someterse a los príncipes y a las potestades*. A Timoteo (1^a c.2) escribe: *Ruego que lo primero de todo se hagan sacrificios por los reyes y por todos los que están constituidos en dignidad, para que tengamos una vida tranquila y quieta*. En la primera epístola de San Pedro leemos: *Estad sujetos a toda creatura por Dios, ya sea al rey, etc.*

Parece terminante, pues, que la potestad regia no viene de la república, sino del mismo Dios, como sienten los doctores católicos.

Porque aunque el rey sea constituido por la misma república (ya que ella crea al rey), no transfiere al rey la potestad, sino la propia autoridad; ni existen dos potestades, una del rey y otra de la comunidad. Por lo tanto, así como decimos que la potestad de la república está constituida por Dios y por derecho natural, así es menester que lo digamos de la potestad regia; lo cual parece muy conforme a la Santa Escritura y a la costumbre, que a los príncipes llama ministros de Dios y no de la república. Así, Salomón dice: *Por mí reinan los reyes*, etc. Y el Señor respondió a Pilatos: *Ningún poder tendrías sobre mí si no te hubiera venido de arriba*: esto es, del cielo.

Parece, pues, que están en un error aquellos que defienden que el poder de la república es de derecho divino, mas no el poder del rey.

Si los hombres o la república no tuviesen el poder de Dios, sino que por un contrato todos conviniessen y por atender al bien público quisiesen instituir un poder sobre sí, este poder procedería de los hombres, como el que los religiosos otorgan a su abad. Mas no es así, porque en las repúblicas, aun contra la voluntad de los ciudadanos, es menester constituir una potestad para administrar dicha república. En este oficio están constituidos los soberanos civiles.

9. Mas se podrá dudar, si cabe decir lo mismo que de las repúblicas cristianas, de los poderes por los cuales se gobiernan las re-

públicas de los infieles; esto es, si entre los paganos los príncipes y magistrados son legítimos.

Y parece que no; porque si uno de cristiano se hiciese infiel, perdería, como dice el derecho, su poder por razón de la infidelidad. Luego permaneciendo la misma razón de infidelidad, impedirá el legítimo principado o potestad. Y Ricardo, hombre, por otra parte, de ingenio tan eminente, en el libro *De la pobreza de Cristo* asegura que no sólo la infidelidad, sino cualquier pecado mortal impide el poder, el dominio y la jurisdicción, tanto pública como privada; y que el título y fundamento de cualquier potestad es la gracia. Omito sus razones porque son tan débiles que no necesitan declaración.

No se puede poner en duda que entre los paganos haya legítimos príncipes y señores, cuando el Apóstol en los lugares señalados nos manda obedecer en todo tiempo a las potestades y príncipes, que ciertamente en aquel tiempo todos eran infieles. José y Daniel eran ministros y procuradores de príncipes paganos. Ni siquiera los príncipes cristianos seculares o eclesiásticos pueden privar de ese poder a los príncipes infieles, por el solo título de ser infieles, si no han recibido de ellos alguna otra injuria.

10. Y así, las tres causas de la pública potestad secular rectamente se explican por la definición que dan los autores: *El poder público es la facultad, autoridad o derecho de gobernar la república*

civil. Con lo dicho fácilmente se desprende la demostración de la misma.

Respecto de los poderes públicos, hemos mostrado que vienen de Dios y que por lo mismo son justos y legítimos. De lo cual se sigue la prueba de la última parte de la conclusión arriba establecida, en la que afirmábamos que ninguna potestad de esa clase podía ser abrogada por el consentimiento de los hombres. Si el hombre no puede renunciar al derecho de defenderse y de usar de los miembros propios para su comodidad, tampoco puede renunciar a la potestad que le compete por derecho natural y divino.

Por razón análoga, tampoco la república puede ser privada del derecho de defenderse y de administrarse contra las injurias de los propios y de los extraños, lo que no puede hacer sin los poderes públicos. Por lo tanto, si todos los ciudadanos conviniesen en perder todas estas potestades, en no atenerse a ley alguna, en no mandar a nadie, su pacto sería nulo e inválido, como contrario al derecho natural.

De lo anterior se sigue un corolario no despreciable y particularmente importante para aquellos que están sometidos a algún príncipe real. Porque suelen las ciudades que no tienen reyes y que se rigen por administración popular jactarse de su libertad.

11. El COROLARIO es: *No hay menor libertad en el principado real que en el aristocrático y democrático*. Pues así distingue Aris-

tóteles los principados en monarquía o principado de uno, aristocracia o principado de los mejores, y democracia o principado popular y de la multitud. Digo, pues, que no hay menor libertad en el principado real que en los otros.

Se prueba. Siendo el mismo el poder, como queda dicho, ya esté en uno, ya esté en muchos, y siendo mejor estar sometido a uno que a muchos (pues tantos son los que mandan cuantos son los superiores), no hay menor libertad donde todos están sujetos a uno que donde están sujetos a muchos; sobre todo teniendo presente que donde son muchos los que dominan, son muchos los que ambicionan, y es inevitable que la república esté trabajada con frecuencia por sediciones y disensiones que nacen de esa diversidad de pretendientes. Por algo dijo el poeta: *No hay confianza en los compañeros de poder*. Nuestro Señor dice por boca de un profeta: *Los muchos pastores han demolido mi viña*. Óptimo es el gobierno de uno, así como el orbe todo es gobernado por un Príncipe y Señor sapientísimo.

12. El SEGUNDO COROLARIO que puede deducirse de lo anteriormente establecido es: *Toda la república puede ser lícitamente castigada por el pecado del rey*. Por donde si el rey declarase guerra injusta a otro príncipe, puede el que recibió la injuria saquear y proseguir todos los otros derechos de guerra hasta dar muerte a los súbditos del rey, aunque ellos sean

inocentes; porque después de que el rey está instituido por la república, si alguna insolencia comete él, es imputable a la república; razón por la cual ésta tiene obligación de no encomendar este poder sino al que justamente lo ejerce, pues de otra suerte se pone en peligro.

13. TERCER COROLARIO: *Ninguna guerra es justa si consta que se sostiene con mayor mal que bien y utilidad de la república, por más que sobren títulos y razones para una guerra justa.*

Se prueba. Porque si la república no tiene poder de declarar la guerra sino para defenderse a sí y a sus intereses y para protegerse, está claro que cuando ella con el hecho mismo de la guerra más bien pierde y se arruina que se acrecienta, la guerra será injusta, declárela el rey o la república.

Aún hay más. Siendo una república parte de todo el orbe, y principalmente una provincia cristiana parte de toda la república, si la guerra fuese útil a una provincia y aun a una república con daño del orbe o de la cristiandad, pienso que por eso mismo sería injusta. Por ejemplo, si la guerra fuese de los españoles contra los franceses —aun teniendo, por otra parte, motivos justos y siendo ventajosa para España—, cuando se hace esa guerra con mayor daño y fractura de la cristiandad, y dando posibilidad a los turcos de ocupar las provincias de los cristianos, deberá desistirse de esa guerra. Baste esto para la

explicación de la conclusión primera.

14. SEGUNDA CONCLUSIÓN: *Así como la mayor parte de la república puede constituir rey sobre toda ella, aun contra la voluntad de la minoría, así la mayor parte de los cristianos, aun estorbándolo los otros, puede crear un monarca, al cual todos los príncipes y provincias deban obedecer.*

La primera parte de la conclusión se hace patente por lo anterior. Si la república puede entregar el poder a un mandatario y esto por la utilidad de la misma república, cierto es que no obsta la discrepancia de uno o de pocos para que los demás puedan proveer al bien común. De otra suerte no estaría la república suficientemente proveída, si para eso se exigiera la unanimidad, rara y casi imposible tratándose de multitudes. Basta, pues, que la mayor parte convenga en una cosa para que con derecho se realice.

Se prueba, además, eficazmente. Cuando dos partes disienten, alguna ha de prevalecer forzosamente, si sus exigencias son contradictorias. No debe prevalecer el parecer de la minoría; luego ha de seguirse la sentencia de la mayoría. Porque si para constituir un rey se requiere el consentimiento unánime, ¿por qué no ha de requerirse para no constituirlo? ¿Por qué ha de exigirse mayor consentimiento para la afirmativa que para la negativa?

La segunda parte es que *el rey de esa manera constituido está sobre toda la república*. Quiero de-

cir que en el regio principado el rey está no sólo sobre cada uno de los ciudadanos, sino sobre toda la república, es decir, sobre todos a la vez. De cuya condición de la república, aunque entre los filósofos son varias las sentencias y muchas cosas se discuten, yo demostraré esa parte de la conclusión de este modo: Si la república estuviese sobre el rey, sería un principado democrático, esto es, popular, y no una monarquía o principado de uno. Esta parece ser la sentencia de Aristóteles.

Además, la república puede dar el poder a uno, no sólo sobre cada uno, sino sobre todos a la vez, y éste tendría el poder real y no habría otro poder que el principado de uno, y no democrático ni aristocrático. Luego el rey está sobre todos.

Asimismo, es cierto que del rey no se apela a la república. Luego no es ella mayor ni superior.

La *tercera parte* de la conclusión es que *la mayor parte de los cristianos podría crear un monarca*. Se prueba. Toda la Iglesia es en cierto modo una república y un cuerpo, según aquello del Apóstol: *todos formamos un cuerpo*. Luego tiene poder de conservarse y guardarse y de constituir la forma de organización mejor con la cual pueda defenderse de los enemigos.

Además, estando el fin temporal debajo del espiritual, y ordenándose a él, como en otro lugar abundantemente se tratará, si el tener un monarca fuese conveniente para la defensa y propagación de la religión cristiana, no veo por qué

no puedan aquellos a quienes corresponde disponer de lo espiritual obligar a los cristianos a erigir un monarca, así como, en beneficio de la fe, los príncipes eclesiásticos privan a los herejes de su principado, por otra parte legítimo.

Además, el género humano tuvo derecho a elegir un solo monarca al principio, antes de hacerse la división de los pueblos. Luego también podrá ahora, ya que este poder, como de derecho natural, no cesa.

De esta conclusión se infiere un *corolario*: Que en las ciudades libres, como Venecia y Florencia, podría la mayor parte elegir rey, aunque la menor se opusiese. Esto parece verdad, no sólo porque cedería en ventaja de la república, sino aun en el caso de que les conviniese más la forma política aristocrática o democrática. Pues desde el momento en que la república tiene el derecho de administrarse a sí misma, lo que hace la mayor parte lo hace toda ella. Por lo tanto, puede aceptar el régimen político que quisiera, aun cuando no sea el mejor, como Roma tuvo la aristocrática, que no es la mejor forma política.

15. TERCERA CONCLUSIÓN: *Las leyes y constituciones de los príncipes de tal manera obligan, que los transgresores son reos de culpa en el fuero de la conciencia; la misma fuerza de obligar tienen los mandatos de los padres a los hijos y de los maridos a las mujeres.*

En este argumento, y como materia de la conclusión, podríamos decir mucho no inútil ni indigno

de consignarse, si el tiempo lo permitiese; pero habrá que aprovechar la coyuntura para exponer el tema en las menos palabras posibles. Sea lo primero, que no faltan quienes se figuran que las leyes no tienen fuerza ninguna de obligar a los transgresores en el fuero de la conciencia, sino que su obligación se reduce a aceptar como justos los castigos que los príncipes y magistrados decretan a los violadores. Estos niegan que delante de Dios estén obligados a más, como dicen muchos religiosos de sus particulares constituciones, que les obligan sólo a pena y no a culpa. No se crea que lo dicen a humo de pajas, sino apoyados en razones y argumentos de valor.

En primer lugar, porque admitir otra cosa es hacer de la potestad secular una potestad espiritual, que obligaría en el fuero de la conciencia.

Segundo. Porque el fin de la república y de la potestad secular es algo temporal, como es la paz de los Estados y la convivencia de los ciudadanos. Pero esto no es un asunto del fuero interno.

Tercero. Porque esa potestad secular sería defectuosa y a medias, pues podría obligar en conciencia y no podría absolver.

Cuarto. Porque entonces sería cada uno castigado dos veces por el mismo pecado, que en este mundo castigarían los príncipes, y en el otro, Dios.

Quinto. El poder civil no puede imponer pena espiritual; luego no puede obligar a culpa, ya que no se ve más razón para lo uno que para lo otro.

Sexto. O está en las atribuciones del príncipe no obligar a culpa, o no. Si lo primero, ello se opondría al hecho de que los prelados espirituales pueden prescindir de esa obligación, como consta en las Congregaciones religiosas. Si lo segundo, ¿cómo constará cuándo quieren obligar, ya que ellos no lo explican?

No obstante esas razones que persuadieron a graves doctores, no me parece podamos poner en duda que las leyes civiles obligan en el fuero de la conciencia, cuando parece testificarlo claramente San Pablo a los Romanos: *Estad sujetos a la autoridad, no sólo por el castigo, sino por conciencia*. Y San Pedro dice: *Sujetaos a toda humana criatura por Dios, ya sea al rey como más excelente*, etc. Lo que no parece pueda entenderse si las leyes obligasen sólo en el fuero contencioso y no en el fuero de la conciencia.

Mas como podría alguno responder que no es lo mismo obligar en el fuero de la conciencia y obligar a culpa, sobre todo confesando los religiosos que están obligados a sus leyes en el fuero de la conciencia y no a culpa, añado que las leyes civiles obligan bajo pena de pecado y culpa, igual que las leyes eclesiásticas. Esto se prueba claramente por lo que dice San Pablo a los Romanos (c.13): *Los que resisten, ellos mismos se proporcionan la condenación*. No se incurre la condenación sino por culpa. Luego los transgresores de las leyes incurrn delante de Dios en verdadera culpa.

16. Para mayor declaración y confirmación se ha de advertir que *la ley divina y la humana convienen en algo y en algo difieren*. Difieren, porque la ley divina, así como sólo por Dios es dada, así también por nadie más puede ser quitada o abrogada; y la ley humana, como puesta por el hombre, por él puede ser anulada. Se diferencian también porque la ley divina, para que sea justa y, por lo tanto, obligatoria, basta la voluntad del legislador, que es razón suficiente; mas para que la ley humana sea justa y pueda obligar, no basta la voluntad del legislador, sino que es menester que sea útil a la república y acompasada a las demás. Se diferencian también en que las leyes divinas obligan más firme e intensamente que las humanas, y en muchos casos obligan las divinas a donde no llegan las humanas. No alcanzo yo a ver claro alguna otra diferencia entre ellas.

Conviene las leyes divinas con las humanas en lo siguiente: La ley divina constituye una cosa en la especie de virtud o de vicio, de tal modo que por el mero hecho de estar mandado, es bueno lo mandado, y por el de estar prohibido, es malo lo que sin el mandato o prohibición no lo sería; así aparece por el bautismo, confesión y demás sacramentos, en los cuales no hay otra bondad que el estar mandados por Cristo. El uso de las carnes y otros preceptos legales del Viejo Testamento no tenían otro vicio que el de estar prohibidos en la ley. Por donde consta que no hay ningún vicio

sino por estar prohibido en la ley, ni hay ninguna virtud sino por estar mandada o alabada. Toda la bondad de la voluntad humana, como prueban con firmeza los doctores, pende de la conformidad con la voluntad y ley divinas, y toda malicia, de la deformidad con esa ley, que es regla de los actos humanos.

De modo parecido la ley humana tiene fuerza para constituir algo en el ser de virtud y a lo contrario en el ser de vicio. Así como la embriaguez, por estar prohibida en la ley divina, es destemplanza, así el ayuno es obra de virtud por estar recomendado en la misma ley, y es virtud la abstinencia de ciertos manjares porque también está dispuesto por leyes humanas.

Y para que no citemos sólo ejemplos de leyes eclesiásticas, el comprar por dinero a la magistratura es ambicioso, porque está prohibido por ley humana.

Asimismo, vestir de seda sería lujurioso, sólo porque está prohibido. Y dar en un convite sobre lo que determina la ley será destemplanza, cuando antes de ello pudo ser templanza y magnificencia. Ninguna diferencia hay en cuanto a esto entre la ley humana y la ley divina.

17. Y como hay mérito en las obras de virtud, así hay culpa en las obras de vicio. Por lo tanto, *así como la ley divina tiene fuerza de obligar a culpa, así la ley humana*.

Lo cual, para que no parezca dicho arbitrariamente, se prueba

de este modo: La ley humana procede de Dios; luego obliga del mismo modo que la divina. Se prueba el antecedente, porque no sólo se llama obra de Dios lo que Él solo por sí mismo produce, sino también lo que hace por medio de las causas segundas. Luego no sólo debe llamarse ley divina la que sancionó Él mismo, sino también la que con el poder de Dios dispusieron los hombres. Así como leyes de los Pontífices se llaman no sólo aquellas que el Papa da por sí, sino también las que con su autoridad dan sus subordinados. Por eso se llaman Constituciones Pontificias de las universidades y colegios algunas que consta no las hicieron los Pontífices por sí, sino otros con su autoridad.

Y para probarlo con mayor claridad, puede de este modo argüirse: Supuesto que el Papa tiene autoridad de dar leyes que obligan en el fuero de la conciencia, si encomendase a alguno que las diese a miembros de alguna comunidad, mandándoles que las obedeciesen, ¿no tendrían estas disposiciones de su legado fuerza de obligar también en conciencia? Luego diciendo Dios: *Por mí reinan los reyes y los legisladores determinan lo justo*, ¿por qué los decretos de éstos no van a obligar en el fuero de la conciencia?

Para que se haga esto más patente, consideremos cuán absurdo sería conceder que si el Papa manda que en esta ciudad todos obedezcan a su legado, los preceptos del legado obliguen a culpa, y mandando Cristo obedecer a los príncipes, se niegue que obliguen a

culpa sus mandatos. En fin, que los que conceden que las leyes pontificias obligan a culpa, de ningún modo pueden negar que también obligan a culpa las leyes civiles. De la misma manera instituyó el Señor los príncipes seculares para gobernar la república secular, que los Pontífices para la espiritual.

Y aquella sentencia del Señor: *el que os desprecia, me desprecia*, no sólo mira a los eclesiásticos, sino también a los magistrados civiles. Y no con menos diligencia se recomienda en la santa Escritura la obediencia a los príncipes seculares que a los eclesiásticos.

Nada diferencia, pues, en cuanto a la obligatoriedad, a las leyes humanas de las divinas. Lo mismo sería verdadero sacramento el instituido por Cristo que el instituido por los apóstoles, si para ello hubiesen sido facultados; y lo mismo obligaba la ley antigua dada por los ángeles y no por Dios mismo, que la ley evangélica dada por el mismo Jesucristo. Esto téngase por indudable y cierto.

18. *Podrá dudarse a qué culpa obliga la ley civil, si a mortal o sólo a venial.* Que obliga algunas veces mortalmente, nos consta por las palabras ya alegadas de San Pablo: *Los que resisten obtienen para sí la condenación.* Además, Datán y Abirón fueron devorados por desobedecer a Moisés y a Aarón, y no parece que se les impusiera pena de muerte por una falta venial.

En contrario se ofrecen algunos argumentos tendiendo a probar

que las leyes civiles no obligan a culpa mortal:

Si concurriese algún precepto divino de esos que obligan sólo venialmente, por ejemplo, el no mentir, con algún precepto humano, parece que debemos desestimar el precepto humano. Pero si éste obliga mortalmente, habría que obedecerlo desechando el precepto divino, supuesto que lo mortal debe ser huido más bien que lo venial.

A esta notable duda se responde según lo antes expuesto. Hemos dicho que la condición de obligar estaba implicada lo mismo en las leyes humanas que en las divinas; y por ello, para entender cómo y cuánto obligan aquéllas, hemos de considerarlas cual si fuesen divinas.

La ley humana, que si fuese divina obligaría sólo venialmente, es de carácter venial; y si fuese tal que, siendo divina, obligase a culpa mortal, mortalmente obligará, aunque humana. Ya hemos determinado que en cuanto al hecho de la obligatoriedad no existe ninguna diferencia; obligan las humanas como si fuesen las divinas, aun cuando no tan firmemente. Las divinas, como las humanas, hay algunas que obligan a culpa mortal y otras venialmente.

19. Mas *¿cómo se podrá discernir cuándo obligan las leyes humanas venial y cuándo mortalmente, siendo así que la ley civil no lo significa, ni el legislador, al darla, pensó en ello?*

A eso se responde que ni en la ley divina, y sobre todo en la lla-

mada natural, se determina siempre qué preceptos obligan mortal y cuáles venialmente, y entre los mortales tampoco se establece categoría sobre su mayor o menor gravedad. Lo mismo que se nos dice: *no matarás*, se nos dice: *no hurtarás, no mentirás, darás cuenta de cualquier palabra ociosa*, etc. Es una y la misma la regla para distinguir la gravedad de algún pecado: todo debe averiguarse mirando a la materia misma del precepto. En la ley natural y divina aquello se estima mortal que va contra el honor de Dios y caridad del prójimo, como la blasfemia y el homicidio; venial se estima lo que es disconforme de la razón y de la ley, mas no va contra el honor de Dios ni contra la caridad del prójimo, como las palabras ociosas y otras faltas de este jaez.

Lo mismo exactamente ocurre con las leyes humanas. Si en ellas se manda algo que contribuye en gran manera a la paz de los ciudadanos, al incremento del bien público, a la honestidad de las costumbres, su transgresión constituye un pecado mortal. Mas si lo que se manda no es tan necesario, sino asunto de leve momento, implicará culpa venial su transgresión. Los ejemplos de estas leyes humanas no vienen a la mano tan fácilmente como los de las leyes divinas. Pongamos por caso la aportación de tributos que se consideren necesarios para la defensa de la república y para otras funciones y obras públicas. Si alguno no pagase ese tributo, pecaría mortalmente. Y si Dios no hubiera dado ninguna ley por sí

mismo, sino que todo el cuidado de dar leyes lo hubiera encomendado a los hombres, y fuesen simple ley civil: *no matarás* y *no mentirás*, la primera obligaría a culpa mortal y la segunda a venial, como ahora que son leyes divinas. Lo mismo decimos si alguno cazar o vistiere lujosamente contra lo dispuesto por la ley civil, que no falta mortalmente. Otros ejemplos se podrían alegar más sencillos aún, pues no pende este problema de la voluntad del legislador, sino de la naturaleza y cualidad de la materia.

De donde se desprende cuán grande es el error de algunos teólogos jóvenes que afirman debe medirse la gravedad de los pecados por la cantidad de la obligación, cuando se ha de sostener justamente lo contrario; porque la gravedad de la obligación debe tomarse de la misma cantidad de la materia. Podemos nosotros naturalmente saber que es mayor la obligación de no matar que la de no robar sólo por la materia misma, y no al contrario.

Ni conviene reparar en que lo que se manda o se prohíbe sea ahora o una sola vez en gran daño o ventaja para la república, sino cuál sería si comúnmente por todos o por muchos se hiciese la falta.

Así, si se prohíbe que nadie saque dinero fuera del reino, los que lo exportan pecan gravemente, aunque una exportación dañe muy poco a la república. Mas como el hacerlo con frecuencia desangraría al reino, ello es bastante para que la ley común obligue

mortalmente. De la propia manera, una fornicación no haría mucho daño; mas si el vicio se generalizase, lo haría. Por lo cual, cualquier pecado de éstos es mortal.

Contra lo dicho se arguye con vehemencia que si la gravedad del pecado se aprecia por razón de la materia, parece deducirse que la ley no influye en la culpa. Porque si la transgresión cede en daño de la república después de la ley, también cedería antes de que se diera. Por lo tanto, tan pecado y tan grave era hacerlo con ley como sin ella.

A esto se debe responder, en primer lugar, que la ley no sólo obliga prohibiendo, sino mandando, y así lo que antes de la ley era bien de la república, pero no necesario, la ley puede mandarlo, y después ya la transgresión sería pecado, lo que antes no lo era.

En segundo lugar, que como es manifiesto en los ejemplos puestos, puede una cosa ser en parte buena y en parte mala antes de la ley, y después de ella será mala en todas sus partes. Por ejemplo, habiendo razón suficiente para prohibir los vestidos de seda o de oro, lo que era antes un mal en los nobles pobres, después la ley obliga a todos, aunque sin ella ningún inconveniente se seguía de que los usasen los magnates.

20. Aún nos resta otra duda: *Si el rey quisiera dar una ley que no obligase a culpa, ¿podría hacerlo?*

Se debe responder que sin duda alguna podría hacerlo, de igual

suerte que puede el legislador eclesiástico que a veces establece estatutos sin obligación ninguna, como el prelado de religiosos entre sus hermanos. Sería contra razón afirmar que las constituciones del prelado eclesiástico no obligan siempre a culpa y que las de los seculares no pueden menos de obligar.

Algunas veces el legislador, así eclesiástico como civil, no quiere en sus leyes exigir la obediencia que le deben sus súbditos, sino sencillamente ordenar lo que ha de hacerse formulando y dirigiendo más bien que mandando. De este género hay muchas cosas en las leyes y pragmáticas civiles y eclesiásticas: así como el acreedor no siempre que pide el dinero intenta querer obligar.

21. Investígase, finalmente, si *las leyes civiles obligan a los legisladores y principalmente a los reyes*. A algunos les parece que no, porque están sobre toda la república, y nadie puede ser obligado sino por un superior. Esto no obstante, más probable parece que las leyes también les obliguen. Se prueba, en primer término, porque un legislador que no cumpliera sus propias leyes haría injuria a la república y a los restantes ciudadanos, siendo él parte de la república y no participando en las cargas de ella, conforme a su persona, cualidad y dignidad.

Mas como esta obligación es indirecta, se prueba de otro modo. La misma fuerza tienen las leyes dadas por el rey que si fuesen dadas por toda la república, como

se ha dicho antes. Pero las leyes dadas por la república obligan a todos. Luego, aunque estén dadas por el rey, obligan al mismo rey.

Se confirma esta prueba. En el principado aristocrático los senadoconsultos obligan a los mismos senadores, sus autores, y en el régimen popular los plebiscitos obligan al pueblo. Luego del mismo modo las leyes reales obligan a los reyes, y así, aunque pende de su voluntad el dar las leyes, no pende de ella el que obliguen o dejen de obligar. Ocurre aquí lo que en los pactos: pacta uno libremente, pero se obliga al pacto.

De todo lo dicho se infiere un corolario: que el derecho de gentes no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley. Y es que el orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes. De donde se desprende que pecan mortalmente los que violan los derechos de gentes, sea de paz, sea tocantes a la guerra, en los asuntos graves como en la inviolabilidad de los legados. Y ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, porque está dado por la autoridad de todo el orbe.

22. Acerca de la tercera conclusión se duda de *si cesando la razón de la ley, cesa la obligación de la ley*. Por ejemplo, prohíbe la ley que nadie lleve de noche armas, a causa de los peligros de llevarlas en semejantes horas. Yo sé que no

tengo peligro ninguno en llevar armas; surge, pues, la duda de *si puedo llevarlas*.

Se responde. De dos maneras puede cesar la razón de la ley. Una, porque universalmente cesa la razón por la que se dio la ley. Como si, por ejemplo, se prohíbe en tiempo de guerra llevar armas a Francia, cesando la guerra, no obligará esa ley, pues por la misma razón se requiere que la ley obligue y que dure el fin para el que se da. Si cesa, pues, el fin y objeto, cesa la razón de darla y de que se conserve. Y es que por las mismas causas son destruidas las cosas por las que son engendradas. Además, si la ley no es útil a la república, ya no es ley.

En segundo lugar, puede cesar la razón de la ley en particular para alguno, no para todos ni para muchos, como en el ejemplo antes alegado; en este caso ese particular estará, no obstante, obligado a la ley. El que se sigan muchas veces desgracias de llevar armas de noche es razón suficiente para que se prohíba a todos. De otro modo, las leyes no tendrían eficacia, pudiendo cualquiera salir con que no estaban dadas para él, sino para otros. En los preceptos hay que atender a la razón general, no a la particular.

23. Acerca de las leyes dadas por los tiranos, *se duda si obligan, y parece se ha de decir que no, porque los tiranos no tienen autoridad ninguna*.

Pero en contrario está el siguiente razonamiento: No siendo libre y dueña de sí la república

oprimida por el tirano, ni pudiendo ella darse leyes ni cumplir las ya dadas, si no obedeciese al tirano, la república perecerá.

Parece cierto que las leyes que son convenientes a la república obligan aunque las disponga el tirano, no porque él las sancione, sino por el consentimiento de la república, por ser más seguro guardar las leyes dadas por el tirano que el vivir sin ningunas. Y sin duda cedería en evidente ruina de la república que no hubiera juicios ni modo de castigar a los malhechores, si un príncipe que no tiene título justo ocupara el reino, por eso de que el tirano no es juez legítimo. Y eso ocurriría si sus leyes no obligan.

24. Última parte de la conclusión: *Los preceptos de los padres obligan de igual modo que las leyes civiles y lo mismo los preceptos de los maridos a sus mujeres*.

Se prueba con respecto a los hijos: Así como se manda obedecer a los prefectos, se recomienda obedecer a los padres, como aparece claro en San Pablo: *Hijos, obedeced a los padres*. Luego si es culpa no obedecer a los superiores, también lo será no obedecer a los padres. Escribiendo a los Romanos, entre los crímenes y pecados en que dice permitió Dios que cayesen los gentiles enumera el *no obedecer a los padres*.

Además, las leyes mandan obedecer a los padres. Luego si las leyes obligan a culpa, también lo será no obedecerlos. Esta obediencia parece incluida en el precepto de *honrar a los padres*, y a

ellos habrá que aplicar lo que se ha dicho de los preceptos, que unas veces obligan a pecado mortal y otras a venial. Por donde si el padre diese órdenes que importasen mucho para la administración de la familia, la transgresión sería mortal, aun en aquello que atañe al gobierno de los propios hijos. Si bien, como hemos ya observado, no todas las leyes obligan a culpa, como son aquellas en que el rey más bien dirige que manda; lo que tiene mayor aplicación a los padres, que no siempre quieren exigir el deber de obediencia, sino que al mandar algo se proponen tan sólo manifestar su voluntad.

Ha de advertirse que, como la familia forma parte de la sociedad, las leyes de ésta pueden determinar en qué casos los hijos están obligados a obedecer a los padres y en qué casos no conviene eso, así como determinaron hasta qué edad obligaba dicha obediencia. Así, en aquellas materias no

incluidas en la ley no será culpa el no prestarles obediencia. Del mismo modo, a las leyes toca determinar con qué penas podrá el padre castigar la desobediencia de los hijos y obligarles a no rebasar ese castigo.

Que los maridos pueden dar preceptos a sus mujeres se prueba, porque de otra suerte no podría constituirse la familia, pues faltaría cabeza a quien los demás deban obedecer. Eso cabalmente es el varón, que es cabeza de la casa y de la mujer, según dice San Pablo a los de Éfeso. Y en el mismo lugar: *Las mujeres estén sujetas a sus maridos como al Señor*. Y después dice: *La mujer tema a su marido*. Además, como las leyes mandan esto, están obligadas a cumplirlo. A las leyes corresponde también determinar cómo y en qué ámbito de cosas la mujer debe obedecer a su marido y si puede el marido castigarla con azotes, como dijimos que puede determinarlo de los hijos.

DE LOS INDIOS

RECIENTEMENTE DESCUBIERTOS

RELECCIÓN PRIMERA

El lugar que ha de comentarse es el de San Mateo, capítulo último: *Enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.*

1. *Cómo en materias dudosas se debe, para que haya seguridad de conciencia, consultar a las personas a quienes toca enseñar esas cosas.*—2. *En materia dudosa, después de consultar la duda, debe seguirse el parecer de los doctos; de otro modo no hay garantías de seguridad.*—3. *En materia dudosa, si después de consultar el caso de los doctos deciden ser lícita una cosa que, por otra parte, es ilícita, si se debe para la seguridad de conciencia seguir el parecer de aquéllos.*—4. *Si los indios bárbaros eran, antes de la llegada de los españoles, verdaderos dueños privada y públicamente, y si había entre ellos verdaderos jefes y señores de los otros.*—5. *Examen del error de algunos que decían que ninguno, estando en pecado mortal, puede tener dominio sobre alguna cosa.*—6. *El pecado mortal no impide el dominio civil y dominio verdadero.*—7. *Si el dominio se pierde por razón de la infidelidad.*—8. *El hereje, por derecho divino, no pierde el dominio sobre sus bienes por el pecado de herejía.*—9. *Si por derecho humano, pierde el hereje el dominio de sus bienes.*—10. *El hereje, desde el día en que cometió el crimen, incurre en pena de confiscación de bienes.*—11. *No es lícito al fisco ocupar los bienes de los herejes antes de la sentencia condenatoria, aunque conste el crimen.*—12. *Dada la sentencia, se retrotraen los efectos de la confiscación de los bienes al tiempo en que se cometió el crimen, cualquiera que sea el poseedor actual de esos bienes.*—13. *Las ventas, donaciones y cualesquiera otra clase de enajenación de bienes del hereje son, desde el día en que se cometió el crimen, inválidas, etc.*—14. *Si el hereje es dueño de sus bienes en el fuero de la conciencia, antes de ser condenado.*—15. *El hereje puede, lícitamente, vivir de sus bienes.*—16. *El hereje puede por título gracioso transferir sus bienes, verbi gracia, por donación.*—17. *El hereje no puede por título oneroso, por ejemplo, vendiendo o dando en dote, transferir sus bienes, si su crimen puede ser ventilado en juicio.*—18. *En qué caso el hereje puede, aun por título oneroso, enajenar lícitamente*

sus bienes.—19. Ni por el pecado de infidelidad, ni por otros pecados mortales, se les puede impedir a los bárbaros el ser verdaderos dueños, tanto pública como privadamente.—20. Si se requiere, para ser capaz de dominio, tener uso de razón.—21. Si un niño puede ser dueño antes del uso de razón.—22. Si el amente puede ser verdadero dueño.—23. Con pretexto de amencia no se puede impedir a los bárbaros el ser verdaderos señores, puesto que no son dementes.—24. Los indios bárbaros eran, antes de llegar los españoles, verdaderos dueños pública y privadamente.

Enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. En San Mateo, capítulo último.

Promuévese sobre este texto la siguiente cuestión: *Si es lícito bautizar a los hijos de infieles contra la voluntad de sus padres.* Tratan de esto los doctores, comentando el 4º libro de las *Sentencias* dist. 4, y Santo Tomás en la *Secunda secundae* q.10 a.12 y en la Tercera Parte, q.68 a.10. Toda esta controversia y relección ha sido tomada por causa de esos bárbaros del Nuevo Mundo, vulgarmente llamados indios, que, desconocidos antes en nuestro orbe, hace cuarenta años han venido a poder de los españoles. Acerca de ellos, la presente disertación contendrá tres partes. En la PRIMERA se indagará *por qué derecho han venido los bárbaros a dominio de los españoles.* En la SEGUNDA, *qué potestad tienen los reyes de España sobre ellos en lo temporal y en lo civil.* En la TERCERA, *qué pueden los reyes o la Iglesia sobre ellos en lo espiritual y en lo tocante a la religión,* donde se responderá a la cuestión propuesta.

En lo que atañe a la primera parte, debe notarse, ante todo, que

parece inútil y ocioso discutirla, no sólo entre nosotros, a quienes no toca ni el disputar sobre si todo se lleva rectamente en la administración de aquellos hombres, ni dudar de tal asunto, ni enderezar a nadie si acaso alguno yerra, sino también para aquellos a quienes corresponde considerar todo esto y proveer a ello. Primeramente, porque ni los príncipes de España ni sus consejeros están obligados a examinar y tratar de nuevo todos los derechos y títulos sobre los que ya se deliberó y sentenció, máxime tratándose de aquellas cosas que en pacífica posesión y de buena fe ocupan los príncipes. Como dice Aristóteles, *si a cada momento hubiérase de consultar, se haría el negocio infinito* y ni los príncipes ni ninguno de sus consejeros estarían seguros y ciertos en conciencia; y nada pudiera tenerse por averiguado si hubiera que repasar siempre desde su origen los títulos de la propia jurisdicción.

Y además, puesto que nuestros príncipes Isabel y Fernando, que primero ocuparon aquellas regiones, fueron cristianísimos, y el emperador Carlos V es justísimo y religiosísimo, no es de creer que

no tengan por muy averiguado y escudriñado todo lo que pueda atañer a la seguridad de su estado y conciencia, máxime en cosa de tal importancia. Es, por tanto, inútil y hasta temerario el poner sobre el tapete tal cuestión, pues más bien parece esto tratar de encontrar nudos en el junco o iniquidad en casa del justo.

Para resolver esta dificultad debe tenerse en cuenta la doctrina de Aristóteles de que, así como no hay lugar a deliberación y consulta en lo imposible y en lo necesario, tampoco cabe consejo o deliberación moral en lo que cierta y notoriamente es lícito y honesto o cierta y notoriamente ilícito y deshonesto. Nadie, pues, consultaría rectamente si debe vivir con fortaleza, justicia y templanza o, por el contrario, si ha de vivirse sin hacer caso de la justicia, obrando torpezas, cometiendo adulterios o faltando a los juramentos, o si ha de reverenciarse a los padres y otras cosas tales. En verdad que consulta tal no sería digna de un cristiano. Pero cuando se propone para obrar algo de lo que razonablemente podemos dudar si será bueno o malo, justo o injusto, entonces es cuando tiene lugar la deliberación y debemos apelar a la consulta, para no tener que lamentarnos de haber hecho temerariamente alguna cosa cuya licitud no tuviéramos antes averiguada. Tales son las cosas que por una y otra parte tienen apariencia de bien y de mal, como muchos géneros de contratos, ventas y otros negocios.

En todas estas acciones, si al-

guno antes de deliberar y asegurarse legítimamente de su licitud las ejecutase, pecará sin duda, aunque la cosa de suyo fuera quizá lícita, y no le excusaría la ignorancia, puesto que bien claro está que no sería invencible, ya que él no puso lo que estuvo de su parte para conocer la licitud o ilicitud. Para que un acto sea, en efecto, bueno, es necesario, si de otro modo no se tiene certeza, que se haga conforme con la decisión y determinación del sabio. Es ésta una de las condiciones del acto bueno y, por lo tanto, si ese tal no consultó en asunto dudoso a los hombres doctos, no puede tener excusa. Es más, dado que tal acto sea en sí lícito, si razonablemente se despiertan dudas acerca de su licitud, obligación hay de consultar y obrar conforme al sentir de los sabios, aunque quizá yerren.

Por tanto, si alguno, sin consultar a los doctos, hiciera algún contrato de cuya licitud razonablemente dudasen los hombres, sin duda que pecaría aunque de suyo el contrato fuese lícito y como tal lo reputase él, fundado, no en la autoridad del sabio, sino en su propia afición y sentencia. Y lo mismo es si, consultados los sabios, determinasen en asunto dudoso que era lícito: si el consultor no se ajustase a este parecer, y por propio juicio obrase contra el parecer de los sabios, pecaría, aunque la cosa fuese en sí lícita.

Si alguno, por ejemplo, dudara que tal mujer fuese su esposa y los doctores consultados sobre si estaba obligado a dar el débito conyugal, o si le estaba permitido,

o aun si lo podía exigir, le respondiesen negativamente, y, sin embargo, él, llevado del cariño de la mujer o del propio deseo, no les diera crédito y pensara que todo ello le era lícito y se llegase a ella, ciertamente pecaría aunque en realidad tuviera razón, porque obraría contra la conciencia que debía tener.

En las cosas que a la salvación miran, obligación hay de creer a los que la Iglesia puso para enseñar, y en asunto dudoso, ley es su parecer. Que así como en el fuero contencioso el juez tiene que juzgar según lo alegado y probado, así también en el fuero de la conciencia a cada cual le obliga el juzgar, no como le convenga, sino como se desprenda de razones probables o de la autoridad de los sabios; obrar de otro modo, temerario es y exponerse a errar, lo cual ya es de suyo un verdadero yerro. Y así como en el Antiguo Testamento se preceptuaba en el Deuteronomio: *Cuando alguna cosa resultare incierta entre sangre y sangre, causa y causa, lepra y no lepra, y sobre negocios de litigio, dice el Señor, vieras dar pareceres varios en tus ciudades, entonces levántate y sube al lugar que el Señor tu Dios ha elegido y te presentarás a los sacerdotes del linaje de Leví y al juez que fuere en aquellos días, y les preguntarás, los cuales te enseñarán el verdadero juicio, y harás lo que te dijeren los que presiden el lugar, y seguirás su sentencia, y no te apartarás ni a la derecha ni a la izquierda.*

Así, digo, en las cosas dudosas

cada uno debe de consultar a quienes la Iglesia ha constituido para esto, como son los prelados, los predicadores y los confesores, peritos en la ley divina y humana. Son unos en la Iglesia ojos; otros, pies, etc. (1 Cor. 12.) Y en los Efesios: *Y él mismo dio unos ciertamente apóstoles; otros, evangelistas, y otros, pastores y doctores. Y sobre la cátedra de Moisés sentáronse escribas y fariseos; todo lo que os dijeren guardadlo y hacedlo.* Y también en el 1º de los *Éticos* prescribe lo mismo Aristóteles con las palabras de Hesiodo:

“Mas el que de suyo no conoce ni presta oídos a los demás para aprender el bien, es ser inútil.”

No es, pues, bastante para la tranquilidad de vida y conciencia que uno propio piense que obra bien; mas en las cosas dudosas, necesario es que nuestro dictamen vaya corroborado por el de aquellos a quienes de derecho toca juzgar. Y no hasta que los mercaderes se abstengan de lo que a ellos les parece ilícito si por otra parte hacen ilícitos contratos sin el parecer de los peritos.

Por donde no reputo verdadero lo que el cardenal Cayetano dice, a saber: que si en realidad la cosa es en sí lícita, pero afectada por la duda, y los predicadores y confesores —que, por otra parte, tienen autoridad para juzgar de ella— dijieran que era ilícita, o (en otro caso) lo que es venial lo predicaran como mortal, no obstante, si alguno, llevado de su afecto a esa cosa, no los creyera y se formara

conciencia de que no es mortal, no peca. Y pone por ejemplo el uso de afeites y otros adornos superfluos de las mujeres, que en realidad no es mortal. Pues bien, dado que los predicadores y confesores dijeran que era pecado mortal, y que la mujer, por el ansia de adornarse y hermosearse, no lo oyera y le pareciera que era lícito o que no era pecado mortal, no pecaría mortalmente gastando de esos afeites y adornos. Esto digo que es muy peligroso. Porque la mujer está obligada a creer a los peritos en aquellas cosas que son necesarias para la salvación y se pone en peligro de obrar lo que en opinión de los sabios es mortal.

Por el contrario, quien en materia dudosa deliberó con los sabios, y el resultado de sus elucubraciones fue que era lícito lo que se proponía hacer, ya puede tener la conciencia tranquila, hasta que quizá se le amoneste de nuevo con tal autoridad o con tales razones que fundadamente le muevan a duda o aun a creer que la verdad es lo contrario. Esto es bien claro, pues que él ha hecho cuanto en sí es, y, por tanto, se trata de una ignorancia invencible.

De todo esto, pues, se deducen las siguientes proposiciones:

1. PRIMERA: *En materia dudosa debe consultarse con aquellos a quienes toca dictaminar sobre el caso; de otro modo no hay seguridad de conciencia, ya sea la duda en materia de suyo lícita, ya ilícita.*

2. SEGUNDA: *Si, consultados los sabios, sentenciaran que es ilícita*

esa materia dudosa, hay que atenerse en el obrar a este parecer, y el que hiciera lo contrario no tiene excusa aunque, por otra parte, la cosa de suyo fuera lícita.

3. TERCERA: *Si, por el contrario, sentenciasen los sabios que es lícita, ajustándose a estas sentencias se obra con seguridad de conciencia, aunque en realidad fuese ilícita.*

Volviendo, pues, a nuestro propósito, ni el negocio de los bárbaros es tan evidentemente injusto que no podamos discutir de su justicia, ni tan evidentemente justo que no podamos dudar de su injusticia, sino que más bien parece que, por distinto lado, de una y otra cosa tiene especie. Porque, primeramente, como veamos que todo este negocio lo manejan hombres tan doctos y buenos, creíble es que todo se haga con rectitud y justicia. Pero como, por otra parte, oigamos hablar de tantas humanas matanzas, de tantas espoliaciones de hombres inofensivos, de tantos señores destituidos y privados de sus posesiones y riquezas, sobrada razón hay para dudar de si todo esto ha sido hecho con justicia o con injuria; así, pues, no parece que sea del todo inútil esta cuestión, con lo cual bien clara queda la respuesta a la objeción.

Y, además, que, dado que ninguna duda cupiera en todo esto asunto, no es nuevo ni desusado plantear discusiones teológicas sobre materias ciertas. Hasta sobre la encarnación del Señor y demás artículos de la fe disputamos. Y

es que no todas las discusiones teológicas son siempre del género deliberativo, sino que frecuentemente pertenecen al género demostrativo, esto es, no movidas para indagar, sino para enseñar.

Si alguno nos saliese al paso diciendo: Aunque alguna vez pudiera haber habido dudas sobre este asunto, ha sido ya, no obstante, tratado todo esto y resuelto por los sabios, y conforme a sus juicios y consejos se administra todo ello; huelga, por lo tanto, un nuevo examen.

Se le responde, primeramente, que si así es, *bendito sea Dios*, que nuestra discusión nada entorpece, ni yo pretendo suscitar nuevos conflictos.

En segundo lugar, digo que no pertenece a los jurisconsultos fallar este asunto, o al menos a ellos solos. Porque como aquellos bárbaros no están sometidos, como inmediatamente diré, al derecho humano, sus cosas no pueden ser examinadas por las leyes humanas, sino por las divinas, en las cuales los juristas no son lo suficientemente peritos para poder definir por sí semejantes cuestiones. Ni sé con certeza que hayan sido llamados para el examen y sentencia de este asunto teólogos dignos que pudieran, con garantía, ser oídos sobre materia de tanta monta. Y puesto que se trata de algo que entra en el fuero de la conciencia, al sacerdote, esto es, a la Iglesia, toca fallar. Por esto, en el Deuteronomio se manda que el rey reciba de mano del sacerdote el ejemplar de la ley.

En tercer lugar, que aunque lo

principal y más importante de la cuestión esté suficientemente examinado y comprobado, ¿acaso no pueden, en asunto tan grande, ocurrir algunas dudas particulares que merezcan dilucidarse? Y a la verdad que no ya algo inútil ni ocioso, pero obra de gran valía creyera haber hecho si desenvolviera esta cuestión con la dignidad que merece.

4. Volviendo, pues, a nuestro asunto, preguntaré primero, para proceder con orden, *si esos bárbaros, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños pública y privadamente*; esto es, si eran verdaderos dueños de las cosas y posesiones privadas y si había entre ellos algunos hombres que fueran verdaderos príncipes y señores de los demás.

Y pudiera creerse que no. Porque los siervos no tienen dominio de las cosas, pues se dice en textos de las *Instituciones y Pandectas* que "el siervo nada puede tener como suyo", por lo que todo lo que adquiere lo adquiere para el señor. Pero esos bárbaros son siervos; luego... Y se prueba la menor, porque, como elegante y atildadamente enseña Aristóteles, *algunos son por naturaleza siervos, para quienes es mejor servir que mandar*. Son éstos los que no tienen la suficiente razón para regir ni aun a sí mismos, sino que sólo les vale su entendimiento para hacerse cargo de lo que les mandan, y cuya virtualidad más está en el cuerpo que en el ánimo. Pero verdaderamente que si hay algunos que así sean, nadie como estos bár-

baros, que realmente bien poco parece que disten de los animales brutos, totalmente inhábiles para gobernar, y sin duda que más les conviene ser regidos que regirse a sí mismos. Y pues Aristóteles dice que de derecho natural es que sirvan estos tales, no pueden, por lo tanto, ser señores.

Y no es obstáculo que antes de la llegada de los españoles no tuvieran otros señores, que ninguna repugnancia hay en que haya siervo sin señor, como advierte la Glosa sobre un texto de las *Pandectas*. Es más: se dice así expresamente en la misma ley. Y en la ley *Quod servus* se halla el caso preciso de un siervo que, abandonado de su dueño y por ninguno apropiado, se lo puede apropiar cualquiera; luego si eran siervos, pudieron los españoles apoderarse de ellos.

5. Contra esto milita *el que estaban ellos, pública y privadamente, en pacífica posesión de las cosas*; luego absolutamente (si no consta lo contrario) deben ser tenidos por verdaderos señores, y no se les puede despojar de su posesión en tales circunstancias.

Para la solución del caso no quiero recordar lo mucho que sobre la definición y división del dominio traen los doctores, y que yo mismo aduje en la materia de la restitución, 4 de las *Sentencias*, distinción 15, y en la *Secunda secundae* q.62. Todo esto lo paso por alto, no sea que por ello deje de decir otras cosas más necesarias. Y, por tanto, dejando esas cosas a un lado, debe notarse que

si los bárbaros no tuvieran dominio, no parece que pudiera alegarse otra causa sino porque son pecadores, porque son infieles o porque son amentes o idiotas.

Algunos hubo que defendían que el título de dominio es la gracia y, por lo tanto, que ningún dominio tienen sobre las cosas los pecadores, al menos aquellos que actualmente estén en pecado mortal. Error fue éste de los pobres de Lyon o Valdenses, y después de Juan Wiclef, uno de cuyos errores, condenado en el Concilio de Constanza, dice: "Nadie es señor civil mientras esté en pecado mortal." En el libro 10 *De quaestionibus Armenorum* c.4 y en el diálogo *Defensorium pacis* defendió Armacano la misma sentencia, contra la cual escribió Waldo. Pruébalo Armacano porque ese dominio de los pecadores lo rechaza Dios, según aquello de Oseas: *Ellos hicieron reyes, mas no por mí; constituyeron príncipes, mas yo no lo supe*. Y se añade el motivo: *De su plata y de su oro hicieron ídolos para sí, para ser tallados*, etc. Por lo mismo, concluye Armacano, los tales pecadores carecen ante Dios de justo dominio.

Es cierto que todo dominio proviene de la autoridad divina, pues Dios es el creador de todo, y nadie puede tener dominio, sino aquel a quien Él se lo diere. Ahora bien, no es decoroso que ese dominio lo dé a los desobedientes y transgresores de sus preceptos, como tampoco los príncipes terrenales dan sus bienes, como villas y castillos, a los rebeldes, y si se los han dado, se los quitan. Pero por

las cosas humanas debemos juzgar de las divinas, conforme dice San Pablo; luego Dios no concede el dominio a los desobedientes. Por donde, en señal de esto, Dios a veces arroja del trono a estos tales, como a Saúl y a Nabucodonosor y Baltasar. Además en el Génesis se dice: *Hagamos el hombre a nuestra imagen y semejanza, para que señoree en los peces del mar*, etc. Aparece, pues, claro que el dominio se funda en la imagen de Dios; pero ésta se borró en el pecador, por lo que no puede ser señor.

Además, ese tal comete crimen de lesa majestad; luego merece perder el dominio.

Además, San Agustín dice que el pecador no es digno del pan que come.

Por otra parte, el Señor dio a nuestros primeros padres el dominio del paraíso, y por razón del pecado los privó de él. Luego...

Verdad es que tanto Wiclef como Armacano no hablan con claridad, y parece que más bien se refieren al dominio de soberanía, que es el de los príncipes. Pero como los argumentos proceden de igual forma para toda clase de dominio, parece que deben tomarse como dichos de todo dominio en general. Así entiende esta sentencia Conrado, y bastante claro el mismo Armacano lo da a entender. Quien siga, pues, esta sentencia puede decir que los bárbaros no tenían dominio, pues siempre estaban en pecado mortal.

6. Mas contra esta sentencia se establece la siguiente proposición:

El pecado mortal no impide el dominio civil y dominio verdadero.

Aunque así está definida en el concilio de Constanza, arguye todavía Almain, tomándolo de Aliaco, que entonces el que puesto en estrecha necesidad de comer pan estuviera en pecado mortal, se hallaría perplejo, puesto que de una parte estaría obligado a comer pan y, por otra parte, si no tenía dominio, tomaría lo ajeno; luego no podría evadir el cometer pecado grave. Pero no parece que tenga mucha fuerza este argumento, porque, primeramente, ni Armacano ni Wiclef parece que hablen del dominio natural, sino del civil. En segundo lugar, se le niega la consecuencia y se respondería que en caso de necesidad puede tomar lo ajeno. En tercer lugar, no se hallaría perplejo, porque puede arrepentirse.

Por lo tanto, de otro modo es preciso argumentar.

Primero, que si el pecador no tiene el dominio civil, del cual parece que se habla, tampoco el natural; pero este consiguiente es falso; luego también el antecedente. Pruebo la consecuencia. Porque también el dominio natural es don de Dios, como el civil, y aún más, pues el civil más bien parece de derecho humano; luego si por la ofensa de Dios el hombre pierde el dominio civil, perderá también, por la misma razón, el dominio natural. La falsedad del consiguiente se prueba: Porque no pierde el dominio sobre los propios actos y sobre los propios miem-

bros, pues tiene el pecador derecho de defender su propia vida.

En segundo lugar, la Sagrada Escritura llama reyes con frecuencia a los que eran malos y pecadores, como a Salomón, Acab y a otros muchos; pero no es rey quien no es señor. Luego...

En tercer lugar, devolviendo el argumento a los contrarios: El dominio se funda en la imagen de Dios; pero el hombre es imagen de Dios por su naturaleza, esto es, por las potencias racionales; luego no lo pierde por el pecado mortal. La menor se prueba, porque lo dice San Agustín en libro 9 *De Trinitate*, y por otros doctores.

En cuarto lugar, David llama a Saúl su señor y rey al tiempo en que le perseguía en varios lugares; es más, el mismo David pecó alguna vez y no perdió por eso el reino.

En quinto lugar, en el Génesis se dice: *No será quitado el cetro de Judá, ni el jefe de su linaje, hasta que venga el que ha de ser enviado*, etc. Y, sin embargo, muchos reyes fueron malos; por lo tanto...

En sexto lugar, la potestad espiritual no se pierde por el pecado mortal; luego ni la civil, que mucho menos parece se funde en la gracia que la espiritual. El antecedente es claro, puesto que el mal presbítero consagra la Eucaristía y el mal obispo a los sacerdotes, como es cierto y concede el mismo Armacano, aunque no Wiclef.

Finalmente, no es de ningún

modo verosímil que estando mandado obedecer a los príncipes, como se dice en San Pablo y en la 1ª de San Pedro: *Obedeced a vuestros superiores, no solamente a los buenos, sino también a los discolos*, y habiendo asimismo precepto de no tomar lo ajeno, quisiera Dios que fuera tan incierto e inseguro quiénes eran los verdaderos príncipes y señores.

Y, en suma, esto es herejía manifiesta; que como hace Dios salir el sol sobre los buenos y sobre los malos y descender la lluvia sobre los justos y sobre los pecadores, así también da los bienes temporales a los buenos y a los malos. No se ha discutido esto porque haya alguna duda, sino para que por un solo crimen, esto es, por tan insensata herejía, conozcamos a todos los herejes.

7. Pero aún queda por averiguar *si al menos por razón de infidelidad se pierde el dominio*. Y parece que sí, porque los herejes no tienen dominio. Luego ni los otros infieles, pues no parece que han de estar en mejor condición. El antecedente consta en el texto del *Decreto*, donde se ordena que los bienes de los herejes sean confiscados por derecho.

A esto respondo en forma de proposiciones:

PRIMERA: *La infidelidad no es impedimento para ser verdadero señor*.

Esta conclusión es de Santo Tomás en la *Secunda secundae* q.10 a.12. Y se prueba también, primeramente, porque la Sagrada Escri-

tura llama reyes a algunos infieles, como Senaquerib, Faraón y muchos otros. Además, porque pecado más grave que la infidelidad es el odio a Dios; pero el odio no impide el ser verdadero señor; luego tampoco la infidelidad. Además, San Pablo a los Romanos y San Pedro nos mandan prestar obediencia a los príncipes, y a los siervos a sus señores, siendo así que entonces todos eran infieles. Además, Tobías manda devolver como algo robado un cabrito quitado a los gentiles, lo que no tendría razón de ser si los gentiles no tuvieran dominio. Asimismo, José hizo a toda la tierra de Egipto tributaria de Faraón, que era infiel.

Y también por la razón de Santo Tomás: La infidelidad no destruye el derecho natural ni el humano positivo, pero los dominios son o de derecho natural o de derecho humano positivo; luego no se pierden los dominios por la carencia de fe. Y para terminar digo que éste es un error tan manifiesto como el anterior.

De lo cual se deduce que no es lícito despojar de sus cosas a sarracenos, judíos ni a cualesquier otros infieles, nada más que por el hecho de ser infieles, y el hacerlo es hurto o rapiña, lo mismo que si se hiciera a los cristianos.

8. Mas como la herejía presenta especial dificultad, establécese la SEGUNDA PROPOSICIÓN: *Según el derecho divino, el hereje no pierde el dominio de los bienes.*

Esto todos lo admiten y es ma-

nifiesto. Pues como la pérdida de los bienes sea una pena y no haya pena alguna en la ley divina para este estado, es claro que, según el derecho divino, no se pierden los bienes por causa de herejía. Además, se evidencia esta proposición con la primera. Si por causa de infidelidad no se pierde el dominio, por la herejía tampoco, pues nada de especial se ha establecido en el derecho divino sobre la herejía acerca de este punto particular.

9. Pero ¿y por derecho humano? Conrado, en su libro *De los contratos*, parece sostener que el hereje, por el hecho de serlo, pierde el dominio de sus bienes, de tal modo que en el fuero de la conciencia queda sin dominio. De lo cual deduce que ni puede enajenar ni obliga la enajenación si la hace. Es prueba de esto el capítulo *Cum secundum leges* del *Decreto*, donde el Papa manda que por ciertos crímenes pierden sus autores, según las leyes y por la sola comisión del delito, el dominio de sus cosas. El Papa determina que sea lo mismo en el crimen de herejía, y esto mismo parece sostener Juan Andrés en dicho capítulo y parece encontrarse en otro texto del *Derecho*, donde se prohíbe a los herejes la venta y donación y cualquier especie de contrato de sus bienes. Además, las leyes obligan en el fuero de la conciencia, como Santo Tomás enseña en la *Prima secundae* q.96 a.4.

10. Sirva para aclararlo la PROPOSICIÓN TERCERA: *El hereje, des-*

de el día en que cae en ese crimen, incurre en la pena de confiscación de bienes.

Así lo sustentan comúnmente los doctores, y se determina en el *Directorium Inquisitorum* (1.3 tit.9) y en la *Summa Baptistana*, en la palabra *Absolutio* § 17, y parece establecido en aquel capítulo *Cum secundum leges* y en dicho texto *De haereticis*.

11. CUARTA PROPOSICIÓN: *Pero aunque conste del crimen, no es lícito al fisco el ocupar los bienes del hereje antes de la condenación.*

Esto también lo admiten todos y lo determina el capítulo citado *Cum secundum*. E incluso sería contra el derecho divino y contra el natural el que se ejecutara la pena antes de la condenación.

12. De la tercera conclusión se sigue que *la condenación, aun hecha después de la muerte, retrotrae los efectos de la confiscación al tiempo en que se cometió el crimen, estén los bienes en manos de cualquiera.*

Es corolario admitido por todos, y particularmente por el Panormitano, en el capítulo último del título *De haereticis*.

13. Se sigue, además, que *las ventas, donaciones y toda enajenación de bienes hecha desde el día en que se cometió el crimen son inválidas.* Y así, fallada la condenación, todas esas enajenaciones las rescinde el fisco, y el mismo fisco se posesiona de los bienes,

aun sin restituir el precio a los compradores. También esto lo admiten todos, señaladamente el Panormitano en el lugar citado, y consta en la ley cuarta del capítulo *De haereticis*.

14. QUINTA PROPOSICIÓN: *El hereje es, no obstante, en el fuero de la conciencia, verdadero dueño antes de que se le condene.*

Esta proposición parece ser contra el sentir de Conrado, del *Directorio* y de Juan Andrés; pero es, en cambio, de Silvestre, en la palabra *Haeresis*, 1 § 8. La sostiene también y la discute largamente Adriano, y lo mismo parece decir Cayetano en la *Summa* en la palabra *Poena*.

Y primeramente se prueba, porque la privación, aunque sólo sea en el fuero de la conciencia, ya es una pena; luego de ningún modo debe infligirse antes de la condenación, tanto más cuanto que dudo mucho que el derecho humano pueda decretar esa pena. Además, manifiestamente lo prueba el capítulo *Cum secundum leges*, pues de este modo se preceptúa la confiscación, *ipso facto*, por matrimonio incestuoso. Asimismo, si una mujer honesta se casa con su raptor; más aún, si alguno no paga el impuesto exigido por las mercancías importadas, se le confiscan sin más los bienes. Lo mismo sucede a quien exporta mercancías ilícitas, como armas o hierro, a los sarracenos, como consta todo esto en dicho capítulo *Cum secundum leges*, en varios otros textos del Derecho ca-

nónico y en la ley *Finali del Digesto*, capítulo *De vectigalibus*. Y añade el Papa expresamente en dicho capítulo *Cum secundum* que la confiscación por herejía quiere se haga lo mismo que en estos otros casos. Y pues nadie niega que el incestuoso, el raptor, el proveedor de armas a los sarracenos y el contrabandista permanecen verdaderos dueños de sus bienes en el fuero de su conciencia, ¿por qué no ha de quedarlo también el hereje? El mismo Conrado habla en igual sentido de todos esos casos y del del hereje; y realmente más grave sería el obligar a entregar sus bienes al fisco al hombre que ya se arrepintió de su herejía.

15. El corolario que en primer lugar de esto se sigue es que *puede el hereje vivir lícitamente de sus bienes*.

16. En segundo lugar, se sigue también que *por título gracioso puede desprenderse de sus bienes*, por ejemplo, haciendo donaciones.

17. En tercer lugar, que *por título oneroso, como es vender o dar en dote, no puede hacerlo si su pecado puede ser comprobado por los tribunales*, puesto que eso sería engañar al comprador y exponerle a perder la cosa y el precio de ella, si el vendedor fuese condenado.

18. Por último, se infiere también que *si realmente no hubiera peligro de confiscación, puede, aun por título oneroso, enajenar sus*

bienes, como lícitamente puede comprárselos un católico a un hereje de Alemania. Grave cosa sería que en una ciudad de luteranos no pudiera un católico comprar o vender una finca a un hereje; y, sin embargo, así sería, si el hereje no es verdadero dueño en el fuero de la conciencia.

19. De todo esto se sigue esta CONCLUSIÓN: *Que ni el pecado de infidelidad ni otros pecados mortales impiden que los bárbaros sean verdaderos dueños o señores, tanto pública como privadamente, y no pueden los cristianos ocuparles sus bienes por este título*, como amplía y elegantemente enseña Cayetano en sus comentarios sobre la *Secunda secundae* q.66 a.8.

Pero aún queda la duda de si no son dueños, porque son idiotas o amentes.

20. Acerca de esto hay primero que resolver *si para que uno sea capaz de dominio se requiere el uso de razón*.

Conrado, en el libro primero, establece la conclusión de que el dominio conviene a la criatura irracional tanto a la sensitiva como a la insensitiva. Y lo prueba, porque el dominio no es más que el derecho de usar una cosa para el propio uso. Pero los brutos tienen derecho a usar de las hierbas y de las plantas, según se dice en el Génesis: *He aquí que os he dado toda hierba que da simiente que está sobre el haz de la tierra; y todo árbol en que hay simiente de su clase para que os sean co-*

mida a vosotros y a todos los animales de la tierra. Además los astros tienen derecho de iluminar, porque allí mismo se lee: *Los colocó en el firmamento del cielo para que alumbraran y presidieran durante el día y durante la noche.* Y el león tiene dominio sobre todos los animales que andan, por lo que se le llama el rey de los animales. Y el águila es la señora de las aves, de donde el salmo 103: *La casa del águila es su guía.* La misma sentencia es de Silvestre en la palabra *Dominium*, al principio, donde dice que los elementos se dominan mutuamente.

Pero contesto a esto mediante las siguientes proposiciones:

PRIMERA. *Las criaturas irracionales no pueden tener dominio.* Está claro, pues dominio es derecho, como confiesa Conrado; pero las criaturas irracionales no pueden tener derecho y, en consecuencia, tampoco dominio. Se prueba la menor: porque no pueden padecer injuria; luego no tienen derecho. Se prueba esto último: porque quien impidiera al lobo o al león la presa, o al buey el pasto, no les hace ninguna injuria, ni se la hace al sol quien cierre la ventana para que no entre su luz.

Y se corrobora. Porque si los brutos tienen dominio, hurto cometería quien al ciervo quitara la hierba, puesto que tomaría lo ajeno contra la voluntad de su dueño. Además, las fieras no tienen dominio de sí mismas, luego mucho menos de las otras cosas. Se prueba. Porque es lícito matarlas, aun por diversión; por lo que el Filó-

sofo dice que la caza de las fieras es justa y natural.

Además, las fieras y todos los irracionales están bajo la potestad del hombre mucho más que los siervos; luego si los siervos nada pueden tener como suyo, mucho menos los irracionales.

Y se confirma la proposición con la autoridad de Santo Tomás en la *Prima secundae* q.1 a.1 y 2 y q.6 a.2, y 1.3 *Contra gentes* c.110, donde dice que sola la criatura racional es dueña de sus acciones. Porque, como él mismo enseña en la Primera Parte, q.82 a.1 ad 3, "uno es dueño de sus acciones cuando puede elegir esto o lo otro". Por ende, ni nosotros somos dueños, como él mismo dice en el mismo lugar, del apetito del último fin. Luego si los brutos no son dueños de sus actos, tampoco de las demás cosas.

Y aunque parezca sólo cuestión de nombre, es ciertamente locución muy impropia y ajena al modo común de hablar el atribuir dominio a los animales, pues no decimos que alguno sea dueño sino de aquello de que puede disponer. En efecto, así hablamos: *No está en mis facultades, no está en mi potestad*, cuando no soy dueño de lo que se trata. Y como los brutos no se gobiernan a sí mismos, sino que son movidos, como nota Santo Tomás en el lugar citado de la *Prima secundae*, no tienen, en consecuencia, dominio.

Y no vale lo que dice Silvestre, que a veces dominio no significa derecho, sino simple *poder*, y así el fuego tiene dominio sobre el

agua. Si para el dominio bastara esto, el facineroso tendría dominio para matar hombres, y el ladrón para robar el dinero, pues para ello tienen poder.

En cuanto a atribuir dominio a los astros o decir que el león es rey, se trata sólo de expresiones metafóricas y por traslación.

21. Pero cabe la duda de si el niño puede tener dominio antes del uso de razón. Porque parece que en nada se diferencia de los irracionales. Y por aquello del Apóstol a los Gálatas: *En tanto que el heredero es niño no difiere del siervo*. Pero el siervo no tiene dominio; luego, etc.

Véase acerca de esto la SEGUNDA PROPOSICIÓN: *Los niños, antes del uso de razón, pueden ser dueños*.

Ello es patente, porque pueden padecer injuria; luego tienen derecho a las cosas, y, en consecuencia, dominio, que no es otra cosa que este derecho. Además, los bienes de los pupilos tienen dueño y, sin embargo, éste no es el tutor; luego lo es el mismo pupilo. Además, los niños son herederos. Pero los herederos son los que suceden en el derecho del difunto, y los que son dueños de la herencia, como se enseña en la ley *Cum haeres*, de las *Pandectas*, y en las *Instituciones*. Además, dijimos que el fundamento del dominio es ser imagen de Dios, y esa imagen también se halla en los niños. Y también hace al caso lo que el Apóstol dice en el lugar citado: *En tanto que el heredero es niño*

no difiere del siervo, aunque es señor de todo. Y, en fin, no es lo mismo que la criatura irracional; porque no es el niño para utilidad de otro, como lo son los brutos, sino un ser de personalidad propia e inalienable.

22. Mas, ¿qué decir de los dementes? Me refiero a los necios perpetuos, que ni tienen ni hay esperanza de que tengan el uso de la razón. Establezcamos sobre ello la TERCERA PROPOSICIÓN: *Parece que también pueden ser dueños los amentes*, puesto que pueden padecer injuria; luego tienen derechos. Acerca de si pueden o no tener dominio civil, me remito a los jurisconsultos.

23. Sea de esto lo que quiera, formulamos la CUARTA PROPOSICIÓN: *Tampoco la demencia impide a los bárbaros ser verdaderos dueños*.

Se prueba. Porque en realidad no son dementes, sino que a su modo ejercen el uso de la razón. Ello es manifiesto, porque tienen establecidas sus cosas con cierto orden. Tienen, en efecto, ciudades, que requieren orden, y tienen instituidos matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere el uso de razón. Además, tienen también una especie de religión, y no yerran tampoco en las cosas que para los demás son evidentes, lo que es un indicio de uso de razón. Por otra parte, ni Dios ni la naturaleza faltan a la mayor parte de la especie en las cosas necesarias; pero lo principal del hombre

es la razón, y sería inútil la potencia que no se reduce al acto. Asimismo, que estarían tantos miles de años, sin culpa suya, fuera del estado de salvación, puesto que nacen en pecado y no han tenido bautismo, ni tendrían uso de razón para indagar lo necesario para la salvación. Por lo que creo que el que nos parezcan tan idiotas y romos proviene en su mayor parte de la mala y bárbara educación, pues tampoco entre nosotros escasean rústicos poco desemejantes de los animales.

Queda, pues, firme de todo lo dicho, que los bárbaros eran, sin duda alguna, verdaderos dueños pública y privadamente, de igual modo que los cristianos, y que tampoco por este título pudieron ser despojados de sus posesiones como si no fueran verdaderos dueños, tanto sus príncipes como las personas particulares. Y grave cosa sería negarles a éstos, que nunca nos hicieron la más leve injuria, lo que no negamos a los sarracenos y judíos, perpetuos enemigos de la religión cristiana, a quienes concedemos el tener verdadero dominio de sus cosas si, por otra parte, no han ocupado tierras de cristianos.

Falta responder a los argumentos contrarios, donde se oponía que estos bárbaros son siervos por naturaleza, por poco capaces de gobernar aun a sí mismos. A ello se contesta que no es, ciertamente, la mente de Aristóteles que los que tengan poco ingenio sean por naturaleza siervos y no tengan dominio ni de sí ni de sus cosas. Esta

es la servidumbre civil y legítima que no hace a nadie siervo por naturaleza. Ni tampoco quiere decir el Filósofo que sea lícito ocupar sus propiedades, reducir a esclavitud y llevar al mercado a los que Natura hizo bastante cortos y faltos de ingenio. Lo que quiere enseñar es que hay en ellos una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros, siéndoles muy provechoso el estar a otros sometidos, como los hijos necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido. Y que ésta sea la intención del Filósofo es claro; porque del mismo modo dice que hay algunos que por naturaleza son señores, a saber, los que abundan en capacidad intelectual. Ciertamente es, sin embargo, que no entiende aquí que estos tales puedan, a título de más sabios, abrogarse el mando de los otros, sino que han recibido de la naturaleza facultades para mandar y gobernar. Y así, aun supuesto que estos bárbaros sean tan ineptos y romos como se dice, no por eso debe negárseles el tener verdadero dominio, ni tenérseles en el número de los siervos civiles. Verdad es, no obstante, que de esta razón y título puede nacer algún derecho para someterlos, como se dirá después.

24. Nos queda, pues, esta CONCLUSIÓN cierta: *Que antes de la llegada de los españoles, eran ellos verdaderos señores, pública y privadamente.*

DE LOS TÍTULOS NO LEGÍTIMOS POR LOS CUALES
LOS BÁRBAROS DEL NUEVO MUNDO PUDIERON
VENIR A PODER DE LOS ESPAÑOLES

1. El emperador no es señor de todo el orbe.—2. El emperador, aunque fuese dueño del mundo, no podría por ello ocupar las provincias de los bárbaros, establecer nuevos señores, deponer a los antiguos y cobrar tributos.—3. El Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, hablando del dominio y potestad civil en sentido propio.—4. Aunque el Sumo Pontífice tuviese poder temporal sobre el mundo, no podría darlo a los príncipes seculares.—5. El Papa no tiene poder temporal alguno sobre los indios bárbaros ni sobre los otros infieles.—7. A los bárbaros que no quieren reconocer dominio alguno al Papa no se les puede por eso hacer la guerra ni ocupar sus bienes.—8. Si los bárbaros, antes de haber oído nada de la fe de Cristo, cometían pecado de infidelidad por el hecho de no creer en Cristo.—9. Qué se requiere para que la ignorancia sea pecado o ignorancia vencible y se le impute a uno. Y qué decir de la ignorancia invencible.—10. Si los bárbaros están obligados a creer desde el momento de serles propuesta la fe cristiana, de modo que pequen mortalmente no creyendo en el Evangelio de Cristo, simplemente por serles anunciado, etc.—11. Aun cuando los bárbaros no quisiesen recibir en seguida la fe, con sólo habérseles anunciado y propuesto, no podrían por esta razón los españoles hacerles la guerra, ni proceder contra ellos por derecho de guerra.—12. Si los bárbaros no quieren oír pacíficamente, despreciando ruegos y avisos, a los que les hablan de la religión, cómo no se excusan de pecado mortal.—13. Cuándo están obligados a recibir la fe de Cristo, bajo pena de pecado mortal.—14. No parece tan claro, según el autor, el que hasta el presente haya sido anunciada y propuesta la fe a los bárbaros de tal modo que éstos estén obligados a creer bajo nuevo pecado.—15. Aunque se hubiera anunciado a los bárbaros la fe suficientemente y con toda probabilidad, no es lícito, porque ellos no la abracen, perseguirles con la guerra y despojarles de sus bienes.—16. Los príncipes cristianos no pueden, ni por autoridad del Papa, reprimir a los bárbaros por pecados contra la ley natural, ni por causa de ellos castigarles.

Supuesto, pues, que eran verdaderos señores, resta ver por qué título pudieran ellos, o su región, venir a poder de los españoles. En primer lugar, aportaré los títulos que pudieran pretenderse, pero que no son idóneos ni legítimos. En segundo lugar pondré otros títulos legítimos por los que los españoles pudieran someter a los bárbaros. Siete son los títulos no idóneos que pudieran aducirse, y siete u ocho los legítimos y justos.

El PRIMER TÍTULO puede ser que *el emperador es señor del mundo*. Por ello, si en el tiempo pasado hubiera habido algún vicio o ilegalidad en la posesión, ya estaría subsanado en el César, emperador cristianísimo. Porque aun dado que los indios fueran verdaderos señores, pueden tener otros señores superiores a ellos, como los príncipes inferiores tienen al rey, y algunos reyes al emperador, porque sobre la misma cosa pueden muchos tener dominio. De ahí la conocida división de los juristas: dominio alto, bajo, directo, útil, sencillo, mixto.

Hay duda, pues, de si ellos tendrían señores superiores a los suyos. Y como éstos no podrían ser más que el Papa o el emperador, nos ocuparemos de ellos.

Empecemos por éste. Parece ser que el emperador es señor del mundo y, por consiguiente, de los bárbaros. Primero, por el título que ordinariamente adjudican al emperador: "Divo Maximiliano" o "Carlos siempre augusto, señor del orbe".

Además, *César Augusto expidió edicto para que se empadronara*

todo el orbe, como se lee en San Lucas. Pero los emperadores cristianos no deben estar en más desventajosa posición. De ahí la consecuencia.

Asimismo, para Jesús parece que era el César verdadero señor de los judíos: *Dad, dijo, al César lo que es del César*, etc.; pero no se ve que pudiera tener derecho sino como emperador, luego... Sobre esto Bártolo, en la extravagante *Ad reprimendum*, que es de Enrique VII, sostiene expresamente que el emperador es, por derecho, señor de todo el orbe. Y lo mismo sustenta la Glosa sobre el capítulo *Per venerabilem*. Asimismo, y largamente, la Glosa en el capítulo *Venerabilem, de electione*. Y lo prueba primeramente porque San Jerónimo dice que en las abejas una es la reina, y en el mundo, uno el emperador. Además, en las *Pandectas*, en la ley *Rodia*, el emperador Antonino dice: *Yo ciertamente señor del mundo*. Y en la ley *Bene a Zenone* también se afirma: *Se entiende que todas las cosas son del príncipe*. También puede probarse, porque Adán primero y después Noé parece que fueron señores del orbe, como se lee en el Génesis: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza y señoree en los peces de la mar y en las aves del cielo y en toda la tierra*, etc., y más abajo: *Creced y multiplicaos y henchid toda la tierra y subyugada la*, etc. Lo mismo fue dicho a Noé. Pero aquéllos tuvieron sucesores. Luego es patente la consecuencia.

Además, no es creíble que Dios no haya establecido en la tierra

el mejor sistema de gobierno, según el salmo 103: *Todo lo hiciste por sabiduría*. Pero el mejor sistema de gobierno es la monarquía, como Santo Tomás expone egregiamente en el libro *De regimine principum* 1.1 c.2, y también parece que así opina Aristóteles en el 3 de los *Políticos*. Luego parece que, por institución divina, debe haber en el orbe un emperador. Y asimismo, que las instituciones humanas deben imitar las naturales. Es así que en las naturales hay siempre un solo rector, como en el cuerpo el corazón y en el alma una sola razón. Luego parece que, del mismo modo, debe haber en el orbe un solo emperador, como no hay más que un solo Dios.

1. Pero esta opinión carece de todo fundamento. Y, por tanto, sea así la PRIMERA CONCLUSIÓN: *El emperador no es señor de todo el orbe*.

Se prueba. Porque el dominio no puede provenir sino del derecho divino, del natural o del humano positivo. Mas por ninguno de estos derechos hay un señor del orbe; luego... Se prueba la menor, primero, respecto del derecho natural; porque, como bien dice Santo Tomás (1 q.92 a.1 ad 2 y q.96 a.4), por derecho natural los hombres son libres, excepto en el dominio paterno y en el marital, en que, por derecho natural, el padre tiene dominio sobre los hijos y el marido sobre la mujer. Luego nadie hay que por derecho natural tenga el dominio del mundo. Y como también dice en la

Secunda secundae (q.10 a.10), el dominio y el gobierno han sido introducidos por el derecho humano y no son, en consecuencia, de derecho natural. No se ve qué fundamento habría en la naturaleza para que el dominio del mundo perteneciera a los alemanes y no a los franceses.

Además, Aristóteles dice que es doble la potestad: una es la familiar, cual es la del padre respecto de los hijos y la del hombre respecto de su mujer, y ésta es natural. Otra es la civil, que, aunque es cierto que deriva de la naturaleza (y puede, por tanto, llamársele natural, como Santo Tomás lo hace en *De regimine principum* c.1 1.1, al decir que *el hombre es animal civil*), no obstante, no está constituida por la naturaleza, sino por la ley.

Tampoco se lee que por derecho divino hubiera antes de la venida de Cristo un señor del mundo, aunque la referida glosa de Bártolo, en la extravagante *Ad reprimendum*, cita el texto de Daniel: *Tú eres el rey de los Reyes; el Dios del cielo te dio el reino, la fortaleza, la gloria y todo lo que habitarán los hijos de los hombres*, refiriéndose a Nabucodonosor. Pero lo cierto es que ni Nabucodonosor recibió de Dios el imperio de distinto modo que los demás príncipes lo reciben de Dios, sino lo enseñado por San Pablo: *Todo poder viene de Dios*, y los Proverbios: *Por mí los reyes reinan y los legisladores determinan justicia*, ni tampoco tuvo de derecho el imperio de todo el mundo, como cree Bártolo, puesto que los

judíos no estaban de derecho sujetos a él.

Además, de esto mismo se desprende claramente que nadie era por derecho divino señor de todo el orbe, porque la nación de los judíos era libre de todo extranjero e incluso estaba prohibido en la ley que tuvieran señor extraño, como se lee en el Deuteronomio: *No podrás poner sobre ti como rey a hombre extranjero*. Y aunque Santo Tomás, en el citado opúsculo, parece enseñar que Dios entregó el imperio a los romanos por su justicia y amor patrio y por sus óptimas leyes, no debe entenderse que tuvieron el imperio por donación o institución divina, como Agustín dice, sino que llegaron por divina providencia a conseguir ese imperio; mas no lo obtuvieron de Dios al modo de Saúl y David, sino por el derecho humano, en virtud de justas guerras o de otras razones.

Y fácilmente comprenderá esto quien considere por qué razones y sucesos han llegado hasta nosotros los imperios y señoríos del orbe.

Omitiendo los acontecimientos que precedieron al diluvio, después de Noé fue dividido el orbe en diversas provincias y reinos, ya acaeciera esto por orden del mismo Noé, que sobrevivió trescientos cincuenta años al diluvio y que envió colonias a diversas regiones, como consta en Beroso babilónico, o fuera que, como es más verosímil, por consentimiento mutuo diversas familias ocuparan diversas provincias, según aquello del Génesis: *Dijo Abraham a Lot: He*

aquí toda la tierra delante de ti; si te encaminas a la izquierda, yo tomaré la derecha, y si tú escoges la derecha, yo marcharé hacia la izquierda. Por donde en el Génesis se refiere que por los descendientes de Noé fueron divididas las gentes y regiones, sea que en algunas tierras comenzara el señorío por violencia y tiranía, como parece es el caso de Nemrod, del cual se afirma que fue el primero que empezó a ser poderoso en la tierra, o ya acaeciera que, reuniéndose muchos en un lugar, por consentimiento común se constituyeran en una república, estableciendo sobre sí un príncipe. Y sea de uno de estos modos o de otros semejantes, es cierto que así empezaron los dominios y los imperios en el mundo, y que después, por derecho hereditario, o por derecho de guerra, o por cualquier otro título, fueron sucediéndose hasta nuestra edad, al menos hasta la venida del Salvador. Lo cual muestra claramente que ni nadie tuvo por derecho divino el imperio del orbe antes de la venida de Cristo, ni puede arrogarse el emperador por este título el dominio del orbe ni, por consiguiente, el de los bárbaros.

Pero pudiera alguno pretender que, después de la venida del Señor, hubiera por institución de Cristo un emperador en la tierra; porque Cristo, como hombre, fue señor de todo el orbe, según aquello de San Mateo: *Me ha sido dada toda la potestad*, etc., lo que, según San Agustín y San Jerónimo, se entiende por parte de su humanidad. Y lo mismo por el texto

que le aplica el Apóstol: *Todo lo puso bajo sus pies*. Luego así como dejó un vicario en las cosas espirituales, así dejaría también vicario en lo temporal, el cual es el emperador. Y Santo Tomás añade en el mencionado opúsculo que Cristo era monarca y señor del mundo desde su nacimiento, y su vicario era Augusto, aunque sin saberlo. Y es claro que no era su vicario en lo espiritual, sino en lo temporal. Y pues el reino de Cristo, si fue temporal, lo fue de todo el orbe, también fue Augusto señor de todo el mundo, y por la misma razón sus sucesores.

Nada de esto puede sostenerse por ninguna razón. Primeramente, porque ya es objeto de duda si fue Cristo, como hombre, señor temporal del orbe. Y más probable es que no, pues parece que el mismo Señor lo asegura en aquel lugar: *Mi reino no es de este mundo*. Por donde el mismo Santo Tomás dice allí que el dominio de Cristo se ordena directamente a la salvación del alma y a los bienes espirituales, aunque no se excluyen los temporales en tanto que se enlazan con los espirituales. De ello claramente se desprende que no es sentencia de Santo Tomás que el reino de Cristo era de la misma naturaleza que el civil y temporal, sino que su sentir es que tenía para los fines de la redención omnímoda potestad también en lo temporal, pero ninguna tenía fuera de esos fines. Y además, dado que Cristo hubiera sido señor temporal, decir que dejó esa potestad al emperador es suposición gratuita, puesto que ninguna

mención de ello se hace en toda la Escritura.

En cuanto a lo que Santo Tomás dice que Augusto era vicario de Cristo, respondo primeramente sin duda que eso se encuentra en el lugar citado. Pero en la tercera parte de la *Suma*, donde trata expreso de la potestad de Cristo, no menciona para nada esta potestad temporal del Señor.

En segundo lugar, Santo Tomás entiende que era vicario de Cristo, en cuanto que la potestad temporal está sujeta y puesta al servicio de la potestad espiritual. En este sentido los reyes son ministros de los obispos, como también el arte fabril está sujeto al ecuestre y militar; sin embargo, ni el soldado ni el jefe son artesanos, si bien les compete mandar al artesano en lo pertinente a la fabricación de las armas. Y Santo Tomás comentando el pasaje de San Juan, 18, expresamente dice que el reino de Cristo no es temporal, ni tal como lo entendía Pilatos, sino reino espiritual, según lo declara el mismo Señor: *Tú dices que yo soy rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad*. Consta, pues, que es mera fantasía decir que por donación de Cristo haya un emperador y señor de todo el mundo.

Todo ello se confirma abiertamente. Porque si se tratara del derecho divino, ¿cómo se dividió el imperio en occidental y oriental? Primeramente se dividió entre los hijos de Constantino el Grande y después por el papa Esteban, que traspasó el occidental

a los germanos, como se halla en dicho capítulo *Per venerabilem*.

Es, pues, necio e inducto lo que la Glosa dice allí, que después de esto los griegos no fueron emperadores. Nunca los emperadores germanos pretendieron, por este título, ser señores de Grecia. Y Juan Paleólogo, emperador de Constantinopla, fue tenido en el concilio de Florencia por legítimo emperador.

Además, el patrimonio de la Iglesia, como confiesan los juristas y el mismo Bártolo, no está sometido al emperador. Y si todo estuviese sujeto al emperador de derecho divino, por ninguna donación de los emperadores ni por ningún otro título, pudiera nadie eximirse de ser súbdito del emperador, como tampoco el Papa puede eximir a nadie de la potestad papal. Además, que ni el reino de España está sujeto al emperador ni el reino de los franceses, como aparece en dicho capítulo *Per venerabilem*, aunque la Glosa añade por su cuenta que esto es de hecho y no de derecho.

Asimismo conceden los doctores que las ciudades que alguna vez fueron parte del imperio, pudieron por derecho de costumbre evadirse de él, lo cual no podría darse si la sujeción fuera de derecho divino.

En lo que toca al derecho humano, consta que por derecho humano positivo el emperador no es señor del orbe. Ello tendría lugar por sola la autoridad de una ley, y no hay ninguna que tal poder otorgue (y si la hubiera, no tendría eficacia, puesto que la ley presupone la jurisdicción, y si an-

tes de la ley el emperador no tenía jurisdicción en el orbe, la ley no pudo obligar a los no súbditos). Tampoco tuvo el emperador el dominio del orbe por legítima sucesión, ni por donación, ni permutación, ni compra, ni por justa guerra, ni por elección, ni por cualquier otro título legal, como es patente. Luego nunca el emperador fue señor de todo el mundo.

2. SEGUNDA CONCLUSIÓN: *Da que el emperador fuese señor del mundo, no por eso podría ocupar las provincias de los bárbaros y establecer nuevos señores, deponer a los antiguos y cobrar los tributos.*

Se prueba. Porque ni aun los que atribuyen el dominio al emperador dicen que sea él dueño con dominio de propiedad, sino tan sólo con el de jurisdicción, cuyo derecho no se extiende hasta el punto de poder convertir las provincias en lo que a su provecho personal convenga, o poder donar pueblos y haciendas a su arbitrio. De todo lo dicho se infiere claramente que por este título no pueden los españoles ocupar aquellas provincias.

EL SEGUNDO TÍTULO que se alega, y con vehemencia por cierto, para justificar la posesión de aquellas provincias, es *la autoridad del Sumo Pontífice*.

Es, dicen, el Sumo Pontífice monarca de todo el orbe, aun en lo temporal, y pudo, por consiguiente y así lo ha hecho, nombrar a los reyes de España príncipes de aquellos bárbaros y regiones.

Acerca de esto opinan algunos juristas que tiene el Papa jurisdicción temporal plena y universal en todo el orbe, y añaden que toda la potestad de los demás príncipes seculares dimana de la del Papa. Así lo defienden el Ostiense y el Arzobispo, Agustín de Ancona. Asimismo Silvestre, que aún con más largueza y condescendencia atribuye esta potestad al Papa en la palabra *Infidelitas* § 7, en la palabra *Papa* § 7.10.11 y 14, y en la palabra *Legitimus* § 4. Verdaderas maravillas dice en esos lugares sobre este asunto, como que la potestad del emperador y de todos los demás príncipes es subdelegada respecto del Papa; que proviene de Dios mediante el Papa y que depende toda ella del Papa; que Constantino donó las tierras al Papa en señal de reconocimiento del dominio temporal y que, en reciprocidad, el Papa donó a Constantino el imperio, en usufructo y compensación. Y aún más, que Constantino nada donó, sino que devolvió lo que al Papa había sido quitado. Pues si el Papa no ejerce jurisdicción temporal fuera de lo que constituye el patrimonio de la Iglesia, no es porque le falte esa potestad, sino por evitar el escándalo de los judíos y fomentar de este modo la paz de los pueblos; y por este estilo sigue soltando vaciedades y absurdos.

Toda la argumentación de éstos es que *Del Señor es la tierra y todo lo que en ella se contiene y Me ha sido dada toda la potestad en el cielo y en la tierra*; y que el Papa es vicario de Dios y de Cristo. Asimismo el texto a los Fili-

penses: *Cristo se hizo por nosotros obediente hasta la muerte*, etc. De esta opinión parece ser también Bártolo en la extravagante *Ad reprimendum*, y parece también favorecerla Santo Tomás al fin del segundo libro de las *Sentencias*, cuyas últimas palabras, respondiendo al cuarto y último argumento de todo el libro, son que el Papa posee la supremacía de las dos potestades, civil y espiritual. La misma sentencia defiende también Herveo.

Establecido, pues, este fundamento, sientan los defensores de esta sentencia: *Primero*, que el Papa, como supremo señor temporal, pudo constituir a los reyes de España como príncipes de los bárbaros; y *segundo*, que aun suponiendo que esto no se pudiera, sería, no obstante, motivo suficiente para declararles la guerra y someterlos a otros príncipes el negarse los bárbaros a reconocer el dominio temporal del Papa sobre ellos. Ambas cosas han sucedido, pues primeramente el Sumo Pontífice concedió aquellas provincias a los reyes de España. Y en segundo lugar, también se les ha sido propuesto y significado que el Papa es vicario de Dios y hace sus veces en la tierra, intimándoles a que lo reconozcan como su superior; por donde si ellos se negaren a esto, ya habría título justo para hacerles la guerra y ocupar sus provincias, etc. Esto último lo enseña expresamente el Ostiense en los lugares ya citados y la *Summa Angelica*.

3. Mas como ya he tratado ex-

tensamente el dominio temporal del Papa en la relección *De potestate ecclesiastica*, responderé aquí brevemente por proposiciones.

PRIMERA: *El Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, hablando de dominio y potestad civil en sentido propio.* Esta conclusión es de Torquemada, de Juan Andrés y de Hugo. Y el doctísimo Inocencio, en dicho capítulo *Per venerabilem*, confiesa no tener potestad temporal sobre el reino de Francia. Esta misma parece ser la sentencia de San Bernardo en el segundo libro *De consideratione ad Eugenium*. Y hasta parece que la opuesta sentencia está contra el precepto del Señor, que dice: *Sabéis que los príncipes de los gentiles se enseñorean sobre ellos, etc.; mas entre vosotros no ha de ser así.* Y contra el precepto del apóstol: *No dominando en la heredad del Señor, sino haciéndoos dechado del rebaño.* Y si Cristo no tuvo el dominio temporal, como hemos concluido antes como sentencia más probable, en conformidad con Santo Tomás, mucho menos lo tendrá el Papa, que no es más que su vicario. Estos autores quieren atribuir al Papa un dominio que él nunca reconoció en sí; es más, que ha sido negada su existencia en no pocas ocasiones por el mismo Papa, como en dicha relección queda expuesto. Y se prueba la tesis suficientemente con el mismo argumento que antes para el emperador, porque no le puede convenir el dominio sino por derecho natural, por derecho divino o por el derecho humano. Por derecho natural y por derecho hu-

mano es cierto que no. Si por derecho divino no consta en ninguna parte, luego esto se afirma arbitrariamente y sin fundamento. Y lo que el Señor dijo a Pedro: *Apacienta mis ovejas*, bien claro manifiesta que se trata de potestad espiritual y no temporal.

Además, se prueba que el Papa no es señor de todo el orbe, porque el mismo Señor dijo que, al fin del mundo, se formaría *un solo rebaño con un solo pastor*. Por donde se ve no ser, al presente, todos ovejas de un solo rebaño.

Además, dado que tuviera Cristo esa potestad, consta que no la ha comunicado al Papa. Está claro, porque no menos es vicario de Cristo el Papa en lo espiritual que en lo temporal; pero el Papa no tiene jurisdicción espiritual en los infieles, como confiesan los mismos adversarios, y parece sentencia expresa del Apóstol: *¿Qué tengo yo que juzgar de aquellas cosas que están fuera de la Iglesia?* Luego tampoco en las cosas temporales.

Y carece de todo valor probativo el argumento que se aduce: *Cristo tuvo potestad temporal en todo el orbe, luego el Papa la tiene.* Porque Cristo tuvo sin duda potestad espiritual en todo el orbe, lo mismo sobre los fieles que sobre los infieles, y pudo dar leyes que obligaran en todo el mundo, como hizo con la del bautismo y demás artículos de la fe; y, sin embargo, el Papa no tiene tal potestad sobre los infieles, ni los puede excomulgar, ni prohibirles los casamientos en grados permitidos por el derecho divino. La

consecuencia es patente. Además, porque tampoco, según los doctores, Cristo comunicó a los apóstoles su potestad de excelencia. Luego para **nada** vale la consecuencia: *Cristo tuvo potestad temporal en el orbe, luego también el Papa.*

4. SEGUNDA PROPOSICIÓN: *Dado que el Sumo Pontífice tuviera tal potestad secular en todo el orbe, no podría transmitirla a los príncipes seculares.*

Esto es manifiesto, porque sería aneja al papado y no podría el Papa separarla del cargo del Sumo Pontífice, ni podría privar a su sucesor de aquella potestad. No puede ser un Sumo Pontífice inferior a su predecesor; y si un Pontífice cediese esta potestad, o tal entrega sería nula, o el siguiente Pontífice la podría retirar.

5. TERCERA PROPOSICIÓN: *El Papa tiene potestad temporal en orden a las cosas espirituales, esto es, en cuanto sea necesario para administrar las cosas espirituales.*

También ésta es de Torquemada y de todos los doctores. Se prueba, porque el arte o ciencia a quien corresponde un fin superior es imperativo y preceptivo de las artes o ciencias que se ocupan de los fines inferiores subordinados a ese superior, como se lee en los *Éticos*. Pero el fin de la potestad espiritual es la felicidad final y, en cambio, el fin de la potestad civil es la felicidad social; luego la potestad temporal está sujeta a la espiritual. Esta razón

la emplea Inocencio en el capítulo *Solitae*.

Se confirma, porque a quien se le ha cometido un cargo se le considera concedido todo lo que para su desempeño es necesario. Ahora bien, el Papa es por designación del mismo Cristo pastor espiritual, oficio que pudiera ser impedido por la potestad civil. Y como Dios y la naturaleza no pueden faltar en las cosas necesarias, indudablemente le fue concedida al Papa **potestad temporal** en todo aquello que sea necesario para administrar lo espiritual.

Por esta razón puede el Papa invalidar las leyes civiles que fomentan el pecado, como derogó las leyes de prescripción por mala fe, según puede verse en el capítulo último *De praescriptione*. Y, por lo mismo, puede examinar el derecho de las partes y dar sentencia, cuando por el derecho de algún principado están en discordia los príncipes y en peligro inminente de guerra. Los príncipes están obligados a aceptar tal sentencia para evitar tantos males espirituales como necesariamente causan las guerras entre príncipes cristianos. Y aun cuando el Papa nunca o casi nunca haga esto, no es porque no puede, como dice Durando, sino porque teme el escándalo; no sea que los príncipes crean que le mueve la ambición; o quizá mejor, por evitar la rebeldía de los príncipes contra la Sede Apostólica. Por la misma razón también puede deponer en ocasiones a los reyes y nombrar otros, como ya ha sucedido. Y en verdad que ningún cristiano au-

téntico debería negar esta potestad al Papa. Así lo afirman Palude, Durando y Enrique Gandavense; y en este sentido deben entenderse los derechos y poder de *las dos espadas* atribuidos al Papa, que son muchos. Esto mismo dicen los más antiguos doctores, como también Santo Tomás en el 2 de las *Sentencias*, como ya se ha hecho notar.

E incluso yo no dudo que de este modo también tienen los obispos autoridad temporal en su obispado, por idéntica razón que el Papa en todo el orbe. Por donde mal piensan y peor obran los magistrados y príncipes que pugnan por impedir a los obispos el castigar a los seglares por sus pecados con penas pecuniarias, con el destierro o con otras penas temporales, porque esto no está fuera de su potestad mientras no lo hagan por avaricia y lucro, sino por necesidad y conveniencia de las cosas espirituales.

De aquí puede tomarse un nuevo argumento en favor de la conclusión primera. Porque si el Papa fuera señor de todo el orbe, también los obispos serían señores temporales en su obispado, puesto que también ellos en su obispado son vicarios de Cristo, lo cual niegan hasta los mismos adversarios.

6. CUARTA CONCLUSIÓN: *Ninguna potestad temporal tiene el Papa sobre aquellos bárbaros ni sobre los demás infieles.*

Esto se desprende claramente de la primera y de la tercera conclusión. Porque sólo tiene potestad temporal en orden a lo espiritual;

mas no tiene potestad espiritual sobre ellos, como manifiestan las palabras citadas de San Pablo. Luego tampoco temporal.

7. De donde se sigue el COROLARIO: *Aunque los bárbaros no quieran reconocer ningún dominio al Papa, no se puede por ello hacerles la guerra ni ocuparles sus bienes.* Es evidente, porque tal dominio no existe.

Y se confirma esto manifiestamente. Porque (como se dirá después y confiesan los adversarios) en el supuesto de que los bárbaros no quieran reconocer por señor a Cristo, no se puede por ello guerrearles o causarles la menor molestia. Nada, pues, más absurdo que lo que esos mismos enseñan, que pudiendo impunemente los bárbaros rechazar el dominio de Cristo, estén, sin embargo, obligados a acatar el dominio de su vicario bajo pena de ser forzados con la guerra, privados de sus bienes y hasta condenados al suplicio.

Y nuevamente se confirma, porque la causa de no poderles obligar, si no quieren, a recibir a Cristo o la fe de Él, es, según estos autores, el no poderles probar tal soberanía con evidentes razones naturales; pero mucho menos se puede probar el dominio del Papa; luego tampoco pueden ser obligados a reconocerlo. Y el mismo Silvestre, aunque señala con excesiva amplitud las atribuciones de la potestad pontificia, sin embargo, en la palabra *Infidelis* § 7, expresamente afirma, contra el Ostiense, que no se puede obligar por la guerra a reconocer ese dominio a

los infieles, ni despojarles por tal título de sus bienes. Y así lo sustenta Inocencio en dicho capítulo *Quod super his*. Y no hay duda que ésta es la doctrina de Santo Tomás en la *Secunda secundae*, q.66 a.8 ad 2, y también expresamente de Cayetano al comentar ese lugar, donde dice Santo Tomás que no se puede despojar de sus bienes a los infieles, sino donde sean súbditos de príncipes seculares y tan sólo por causas legales, por las que los demás súbditos pueden ser privados también de ellos.

Por eso, nunca los sarracenos que entre cristianos viven han sido por este título despojados de sus bienes ni molestados en cosa alguna. Porque sostener que por este título es lícito hacerles la guerra, equivale a decir que pueden ser desposeídos por razón de infidelidad. Pero es cierto que ningún infiel reconoce el dominio de que hablamos, y, no obstante, ningún doctor, ni aun de los contrarios, hay que conceda que por el solo título de infidelidad se pueda despojar a nadie. Luego es completamente sofisticado lo que esos doctores afirman, a saber: que si los infieles reconocen el dominio del Romano Pontífice, no se les puede hacer la guerra, pero sí, en caso contrario. Y ninguno, en efecto, lo reconoce.

De todo lo cual se desprende claramente que tampoco este título es idóneo contra el derecho de los bárbaros. Y ya sea fundándose en que el Papa donó como señor absoluto aquellas provincias, ya en que no quieren reconocer la sobe-

ranía suprema del Papa, no tienen los cristianos causa justa para declararles la guerra. También Cayetano defiende extensamente esta sentencia en la *Secunda secundae* q.66 a.8 ad 2. Ni debe hacerse mucho caso de la autoridad de los canonistas adversarios, porque (como ya se ha dicho antes) estas cosas deben tratarse según el derecho divino. Además de que muchos y los de más peso sostienen lo contrario, entre los que puede citarse Juan Andrés, que ni sólo un texto tiene que les favorezca. Ni la grave autoridad del arzobispo de Florencia puede pesar mucho en este caso, pues no hizo más que seguir a Agustín de Ancona, como suele seguir a los canonistas en otros muchos lugares.

Claramente, pues, se ve por todo lo dicho que los primeros españoles que navegaron hacia tierras de los bárbaros ningún derecho llevaban consigo para ocuparles sus provincias.

Por esto pudiera alegarse OTRO TÍTULO: el *derecho del descubrimiento*. Al principio no se alegaba otro, y con sólo él navegó Colón el genovés. Parece que este título es suficiente, porque aquellos lugares que están abandonados son, por derecho de gentes y natural, del que los ocupa, según el texto *Ferae bestiae* de las *Instituciones*; pero como los españoles fueron los primeros que encontraron y ocuparon aquellas provincias, síguese que las poseen legítimamente, lo mismo que si descubrieran deshabitada soledad.

Mas en este título, que es el tercero, no es preciso gastar mu-

chas palabras, puesto que está ya probado antes que los bárbaros eran verdaderos dueños pública y privadamente. Es de derecho de gentes que se conceda al ocupante lo que no es de ninguno, como se dice expresamente en dicho § *Ferae bestiae*. Pero como aquellos bienes no carecían de dueño, no pueden caer bajo ese título. Y aunque dicho título pueda valer algo unido a algún otro (como se dirá después), por sí solo no justifica la posesión de aquellos bárbaros, no más que si ellos nos hubieran descubierto a nosotros.

Y por esto un CUARTO TÍTULO se alega, a saber: que *se obstinan en no recibir la fe de Cristo, no obstante habérsela propuesto y habérseles exhortado con insistentes ruegos a recibirla*.

Parece que este título es legítimo para ocupar las tierras de los bárbaros. Primeramente, porque los bárbaros están obligados a recibir la fe de Cristo, según las palabras: *Quien creyere y fuere bautizado, se salvará; mas el que no creyere, se condenará*. Y nadie se condena sino por pecado mortal. Y también el texto de los Hechos de los Apóstoles: *No hay otro nombre dado a los hombres en que podamos ser salvos*. Y como el Papa es ministro de Cristo, al menos en lo espiritual, parece que, por la autoridad del Papa al menos, pueden ser obligados a recibir la fe de Cristo, y si al ser requeridos no quisieran recibirla, se puede proceder a hacerles la guerra. Más aún: parece que los príncipes pueden también hacer esto con su autoridad, puesto que son

ministros de Dios y vengadores para castigo del que obra mal. Pero éstos obran pésimamente no abrazando la fe de Cristo; luego pueden ser obligados por los príncipes con la fuerza.

En segundo lugar, porque si los franceses no quieren obedecer a su rey, puede el rey de España obligarles a que le obedezcan. Luego si no quieren obedecer a Dios, que es el verdadero y supremo Señor, pueden los príncipes cristianos obligar a los bárbaros a que obedezcan, pues no se ve que deba estar en peores condiciones la causa de Dios que la de los hombres.

Se confirma, porque, como arguye Escoto tratando del bautismo de los niños de los infieles, antes se debe obligar a uno a que obedezca a un señor superior que a un inferior. Si, pues, se puede obligar a los bárbaros a obedecer a sus príncipes, con mucho mayor razón se les podrá obligar a que obedezcan a Cristo y a Dios.

En tercer lugar, porque si injuriasen públicamente a Cristo, se les podría obligar con la guerra a que desistieran de sus blasfemias, como los doctores conceden y es verdad. Podríamos, en efecto, hacerles la guerra si escarnecieran públicamente el crucifijo o afrentaran, de cualquier modo que fuera, las cosas de los cristianos en pública burla, fingiendo, por ejemplo, los sacramentos de la Iglesia para reírse de ellos y mostrar su desprecio, u otra cosa semejante.

Lo cual también está claro. Porque si injuriasen a un rey cristiano, aunque ya estuviese muerto, tendríamos derecho a vengar la in-

juría; luego con mayor razón si el injuriado fuese Cristo, que es rey y señor de los cristianos. En esto no cabe duda, porque si Cristo se hallara entre los mortales y los paganos le hicieran alguna afrenta, es cierto que podríamos vengar la injuria con las armas; luego también ahora. Pero es mayor pecado la infidelidad que la blasfemia, porque, como dice y prueba Santo Tomás en la *Secunda secundae* q.1 a.3, la infidelidad es el más grave de los pecados y dentro de la perversión moral, pues se opone directamente a la fe, mientras que la blasfemia no se opone directamente a la fe, sino a la confesión de la fe, y porque la infidelidad destruye también el principio de la conversión a Dios, mas no la blasfemia. Luego si por blasfemar de Cristo pueden los cristianos hacer la guerra a los infieles, también podrán por la misma infidelidad, que es mayor pecado. Las leyes civiles decretan pena capital para el cristiano por el pecado de infidelidad y no por el de blasfemia.

8. Para responder establezcamos la PRIMERA PROPOSICIÓN: *Los bárbaros, antes de tener noticia alguna de la fe de Cristo, no cometían pecado de infidelidad por no creer en Cristo.*

Esta proposición está literalmente en Santo Tomás, *Secunda secundae* q.10 a.1, donde dice el santo Doctor que en aquellos que nada oyeron de Cristo, la infidelidad no tiene razón de pecado, sino más bien de pena; porque tal ignorancia de las cosas divinas pro-

viene del pecado de los primeros padres. *Los que son de este modo infieles se condenan* (dice) *por otros pecados, pero no por el de infidelidad.* Por donde el Señor dice en San Juan: *Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado.* Texto que expone San Agustín diciendo que el Señor habla del pecado de los que en Él no creyeron. Y lo mismo parece expresar Santo Tomás (2-2 q.10 a.6 y q.34 a.2 ad 2).

Esta proposición va en contra de muchos doctores, y primera-mente contra el Altisiodorense en la cuestión de *si en la fe puede darse error*, donde afirma que nadie puede tener ignorancia invencible no sólo de Cristo, sino de cualquier artículo de la fe, porque si hace lo que está de su parte, el Señor le iluminará, ya por una ilustración interna, ya externa. Y así siempre es pecado mortal creer algo contrario a los artículos de la fe. Pone el ejemplo de una vieja a quien su obispo predicase algo contrario a un artículo de fe. Y dice, en general, que a nadie excusa la ignorancia en lo que es de derecho divino.

De la misma opinión fue Guillermo Parisiense, quien argumenta de idéntica manera: O ese tal hace todo lo que está de su parte, y será entonces iluminado, o no lo hace, en cuyo caso no se excusa.

De igual parecer es Gersón en su obra *De la vida espiritual del alma*: "Acordes están —dice— los doctores en sostener que en aquello que es de derecho divino no cabe ignorancia invencible, pues al que hace cuanto es de su

parte, Dios siempre le asiste, pronto a ilustrar su mente cuanto lo requiera su salvación y la disipación del error.” Hugo de San Víctor también enseña que a nadie excusa la ignorancia del precepto de recibir el bautismo, porque si no pone obstáculo con su culpa, podrá oír y saber lo necesario, como aparece en el ejemplo de Cornelio. Adriano es quien mitiga un tanto esta sentencia y opinión: “En las cosas —dice— que pertenecen al derecho divino débense distinguir dos clases: Unas hay que Dios no obliga a que universalmente las conozcan todos, como son las minuciosidades sutiles del derecho divino y las dificultades acerca del mismo derecho o de la Escritura Sagrada y preceptos, y de esto bien puede darse ignorancia invencible, aunque uno ponga todo lo que esté de su parte. Hay otras, en cambio, a cuyo conocimiento Dios obliga generalmente a todos, como los artículos de la fe y los preceptos universales de la ley, y de estas cosas es verdad lo que los doctores afirman que nadie puede excusarse por ignorancia. Pues al que haga lo que está de su parte, Dios le iluminará mediante una ilustración interna o externa.”

Mas, a pesar de todo esto, la conclusión propuesta parece ser la sentencia expresa de Santo Tomás.

Se prueba. Esos tales que nunca oyeron hablar de la fe, por muy pecadores que por otra parte sean, ignoran invenciblemente; luego su ignorancia no es pecado. El antecedente es claro por aquello de la epístola a los Romanos: *¿Cómo*

creerán sin haber oído de Él? Y ¿cómo oirán sin haber quien les predique? Luego si no se les ha predicado la fe, ignoran invenciblemente, porque no pueden conocerla.

Y no condena Pablo a los infieles porque no hacen lo que está de su parte para que Dios les ilumine, sino porque habiendo oído no creyeron. *¿Acaso, dice, no han oído? Antes bien, por toda la tierra ha salido la fama de ellos.* Por esto los condena, porque fue predicado en toda la tierra el Evangelio; de otra suerte no los condenaría por más que tuvieran otros muchos pecados.

Por donde también se engaña Adriano en otro punto sobre esta materia de ignorancia. Dice en el mismo quodlibeto “que ni aun en materia de costumbres basta para excusar de la ignorancia el poner toda la industria y diligencia de que se es capaz para saber lo que puede y debe hacerse, si no se dispone por la contrición de los pecados para que Dios ilumine”. Como si alguno que dudara de la licitud de un contrato consultara a los varones doctos, poniendo todo el empeño que estuviese en su mano para averiguar la verdad, y al fin se formara idea de que el contrato era lícito y lo hiciera; ese tal no se excusaría por ignorancia si el contrato era de suyo lícito y él estuviera en pecado, porque no ha hecho todo lo que está de su parte para vencer la ignorancia. Y aun si se dispone a recibir la gracia y no es iluminado, tampoco se excusa mientras no quite realmente ese impedimento,

es decir, el pecado. Por donde si del mismo asunto y contrato dudan Pedro y Juan, y hacen sobre ello iguales diligencias humanas, y ambos se convencen de que es lícito y lo ejecutan, estando Juan en pecado y Pedro en gracia, Juan no se excusa, y Pedro, sí.

Digo que se engaña Adriano en esta teoría, como lo he discutido largamente en la *Prima secundae* en la materia de *ignorancia*. Sería sorprendente el afirmar que en ninguna materia del derecho divino podría tener ignorancia invencible el infiel, y más aún cualquiera que estuviere en pecado mortal. Se seguiría que ese Pedro que estaba en gracia e ignoraba invenciblemente algo acerca de la usura o de la simonía, por el solo hecho de caer en pecado mortal tal ignorancia invencible se convertiría en vencible, lo cual es absurdo.

9. Por lo cual afirmo que para que la ignorancia pueda imputarse a alguno y sea vencible o pecaminosa, se requiere que haya verdadera negligencia acerca de la materia ignorada, como que no quiera escuchar o no quiera creer si oye hablar de ello; y, al contrario, para que haya ignorancia invencible basta haber puesto todas las diligencias humanas para indagar y saber, aunque, por otra parte, esté en pecado mortal.

En cuanto a esto, el mismo juicio merece el que esté en pecado mortal que el que esté en gracia, lo mismo ahora que inmediatamente después de la venida de Cristo o de su pasión. No puede negar Adriano que poco después

de la pasión de Cristo los judíos que estaban en la India o en España ignoraban invenciblemente esta pasión del Señor, por más que estuviesen en pecado mortal, como él mismo expresamente concede en el tema de *la observancia de las cosas legales*. Y cierto es que los judíos ausentes de Judea, estuvieran en pecado o no, ignoraban invenciblemente acerca del bautismo o de la fe de Cristo. Luego lo mismo que entonces se podía padecer ignorancia invencible acerca de todo esto, pueden tenerla ahora los que aún no han llegado a conocimiento del bautismo.

El error de estos autores proviene de creer que si admitimos que puede darse ignorancia invencible respecto del bautismo o de la fe en Cristo, se sigue ineludiblemente que sin el bautismo o sin la fe en Cristo puede haber salvación. Mas lo cierto es que los bárbaros, a quienes no ha llegado aún la nueva de la fe o de la religión cristiana, se condenarán por otros pecados mortales o por la idolatría, pero no por el pecado de infidelidad, como Santo Tomás enseña en el lugar antes citado; porque si hacen lo que es de su parte, viviendo bien según la ley natural, proveerá Dios y les ilustrará acerca del nombre de Cristo. No se sigue, sin embargo, que si viven rotamente se les impute como pecado la infidelidad o la ignorancia respecto del bautismo y de la fe cristiana.

10. SEGUNDA PROPOSICIÓN: *Los bárbaros no están obligados a creer*

en la fe de Cristo al primer anuncio que se les haga de ella, de modo que pequen mortalmente no creyendo por serles simplemente anunciado y propuesto que la verdadera religión es la cristiana y que Cristo es Salvador y Redentor del mundo, sin que acompañen milagros o cualquiera otra prueba o persuasión en confirmación de ello.

Se prueba esta conclusión por la primera. Porque si antes de haber oído algo de la religión tenían excusa, tampoco están obligados después por la simple propuesta y anuncio. Tal propuesta no es argumento o motivo para creer; antes bien, como dice Cayetano, "imprudente y temerario sería quien creyera algo, sobre todo tratándose de lo que pertenece a la salvación, sin saber que lo afirma alguna persona fidedigna". Tal es el caso de los bárbaros, pues no saben quiénes o de qué condición son los que les predicán esa religión nueva. Ello se confirma porque, como dice Santo Tomás, "las cosas de la fe son conocidas y evidentes bajo la razón de creíbles, pues los fieles no creerían si no vieran que deben ser creídas, bien por la evidencia de las señales o por otra razón semejante". Luego donde no ocurran esas señales u otros motivos para persuadir, no tienen obligación los bárbaros de creer.

Se confirma, porque si suponemos que los sarracenos, al mismo tiempo que los cristianos, propusieran simplemente su secta a los bárbaros, es cierto que no estarían obligados a creer a aquéllos;

luego tampoco a los cristianos que propongan la fe sin algunas razones y motivos persuasorios. Porque no pueden ni están obligados a adivinar qué religión es más verdadera si no se presentan motivos más probables por una de las dos partes; lo contrario sería asentir con ligereza, lo que es de corazonces livianos, según el Eclesiástico. Y se confirma por aquello de San Juan: *Si no hubiera hecho señales, etc., no tendrían pecado*. Luego donde ninguna señal hay ni motivos, tampoco hay pecado.

11. De esta proposición se infiere que *si solamente de ese modo se propone la fe a los bárbaros y no la abrazan, no es razón suficiente para que los españoles puedan hacerles la guerra ni proceder contra ellos por derecho de guerra*. Es claro, ya que en cuanto a esto son inocentes y ninguna injuria hicieron a los españoles.

Se confirma este corolario, porque, como Santo Tomás enseña, se requiere justa causa para la guerra justa; esto es, que los atacados hayan por alguna culpa merecido el ataque. Por ello dice San Agustín: "Las guerras justas suelen definirse, las que vengan las injurias, como cuando la nación o ciudad que ha de ser combatida no ha querido satisfacer por lo que perversamente han hecho los suyos o devolver lo injustamente arrebatado." Luego si ninguna injuria de los bárbaros precedió, ninguna causa hay de guerra justa. Tal es sentencia común de todos los doctores, no sólo de los teólogos, sino también de los juriscon-

sultos, como el Ostiense, Inocencio y otros. Cayetano la expone en la *Secunda secundae* q.68 a.8, y no sé de algún doctor que sienta lo contrario. En consecuencia, no es este título legítimo para ocupar las provincias de los bárbaros y desposeer a sus antiguos señores.

12. TERCERA PROPOSICIÓN: *Si los bárbaros, rogados y amonestados a que escuchen pacíficamente a los predicadores de la religión, no quisieran escucharlos, no se excusan de pecado mortal.*

Se prueba. Porque, como suponemos, ellos tienen gravísimos errores, para abrazar los cuales no tienen razones probables o verosímiles; luego si alguno les amonesta a que escuchen y reflexionen sobre las cosas que pertenecen a la religión, están obligados a oír y consultar por lo menos.

Además, les es necesario, para ser salvos, creer en Cristo y bautizarse, según se dice en San Marcos: *El que creyere*, etc. Pero no pueden creer si no oyen. En consecuencia, están obligados a oír, porque si no lo estuvieran se encontrarían fuera del estado de salvación sin culpa suya.

13. CUARTA PROPOSICIÓN: *Si la fe cristiana se propone a los bárbaros de un modo probable, esto es, con argumentos probables y racionales y con una vida digna y cuidadosa en conformidad con la ley natural, que es grande argumento para confirmar la verdad, y esto no sólo una vez y a la ligera, sino con esmero y dili-*

gencia, están obligados los bárbaros a recibir la fe de Cristo bajo pena de pecado mortal.

Se prueba por la tercera conclusión. Porque, si están obligados a oír, también lo estarán a asentir a lo que oyen cuando es razonable. Asimismo es manifiesto por aquello del último capítulo de San Marcos: *Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura El que creyere y fuere bautizado será salvo; pero el que no creyere, se condenará.* Y por el texto de los Hechos: *No ha sido dado otro nombre a los hombres en el cual podamos ser salvos.*

14. QUINTA PROPOSICIÓN: *No estoy muy persuadido de que la fe cristiana haya sido hasta el presente de tal manera propuesta y anunciada a los bárbaros, que estén obligados a creerla bajo nuevo pecado.*

Digo esto, porque (como se desprende de la proposición segunda) no están obligados a creer si la fe no se les propone con motivos probables de persuasión. Pero milagros y señales no veo ningunos, ni tan religiosos ejemplos de vida; antes al contrario, llegan noticias de muchos escándalos, de crueles delitos y muchas impiedades. No se ve, pues, que les haya sido predicada la religión de Cristo lo bastante piadosa y convenientemente para que estén obligados a asentir. Aunque es verdad que muchos religiosos y eclesiásticos varones, con su vida y ejemplos y diligente predicación, hubieran puesto el trabajo e industria suficientes en este negocio de no haber sido es-

torbados por otros, cuyos intereses son muy ajenos a eso.

15. SEXTA PROPOSICIÓN: *Aunque la fe haya sido anunciada a los bárbaros de un modo probable y suficiente y éstos no la hayan querido recibir, no es lícito, por esta razón, hacerles la guerra ni despojarlos de sus bienes.*

Esta conclusión está expresamente en Santo Tomás en 2-2 q.10 a.8, donde dice que a los infieles que nunca abrazaron la fe, como los gentiles y judíos, de ningún modo puede obligárseles a abrazarla a la fuerza. Es conclusión común de todos los doctores, aun los de derecho canónico y civil.

Se prueba, porque el creer pertenece a la voluntad y el temor disminuye mucho lo voluntario; mas llegarse a los misterios y sacramentos de Cristo sólo por temor servil es sacrilegio. Además, se prueba por el capítulo *De Iudaeis*: "Sobre los judíos ordenó el santo Sínodo que a ninguno en adelante se le hiciera fuerza, pues Dios hace misericordia con quien le place, y a quien quiere endurece." No hay duda alguna que la sentencia del Concilio Toledano es que no se trate de que con amenazas y terrores los judíos recibían la fe.

Lo mismo dice expresamente San Gregorio en el capítulo *Qui sincera*, en la misma distinción: "Los que con sincera intención (dice) deseen traer a la fe perfecta a los apartados de la religión cristiana, con halagos, no con asperezas, deben trabajar, porque los que de otro modo obran, y

bajo este velo quieren apartar a éstos de las acostumbradas prácticas de su rito, manifiestan que, más que a la causa de Dios, atienden en ello a su propia causa."

Se prueba, además, por el uso y costumbre de la Iglesia. Nunca emperadores cristianos, que a santísimos y sapientísimos Pontífices han tenido por consejeros, hicieron guerra a los infieles por no querer abrazar la religión cristiana. Por otra parte, la guerra no es argumento en favor de la verdad de la fe cristiana; luego por las armas los bárbaros no pueden ser movidos a creer, sino a fingir que creen y que abrazan la fe cristiana, lo cual es abominable y sacrilego. Y aunque Escoto dice que obrarían religiosamente los príncipes que obligaran a los infieles a recibir la fe por la amenaza y el terror, sin embargo, parece que esto no se entiende sino de los infieles que ya son súbditos de los príncipes cristianos (de los cuales se dirá después); por lo que pienso que ni Escoto mismo afirmaría tal cosa de estos bárbaros. Es claro, pues, que tampoco este título es suficiente y legítimo para ocupar las provincias de los bárbaros.

Otro título se alega más seriamente, y es el TÍTULO QUINTO, a saber: *los pecados de los mismos bárbaros*. Dicen, pues, que aunque no se les pueda hacer la guerra por razón de su infidelidad o porque no reciben la fe de Cristo, puede esto hacerse por otros pecados graves, ya que cometen muchos y gravísimos, según cuentan. Y distinguen dos clases de pecados mortales. Hay, dicen, algunos pe-

cados que no son contra la ley natural, sino contra la ley positiva divina, y por éstos no puede hacerseles la guerra.

Otros, en cambio, hay que son contra naturaleza, como el comer carne humana y el concubito indiferente con la madre, las hermanas o con los varones, y por éstos puede hacerseles la guerra y obligarles a que desistan de ellos. La razón de una y otra cosa es que en los otros pecados que van contra la ley positiva no se les puede hacer ver con toda evidencia que obran mal; pero en los que son contra la ley natural púdeselos mostrar que ofenden a Dios, y por consiguiente, obligar a que no le ofendan más.

Además, se les puede obligar a que observen la ley que profesan; pero ésta es la ley natural; luego... Esta opinión es del Arzobispo de Florencia, siguiendo a Agustín de Ancona. Lo mismo trae Silvestre en la palabra *Papa* § 7, y es también opinión de Inocencio en el capítulo *Quod super his*, donde dice expresamente: "Creo que si los gentiles, que no tienen otra ley que la ley natural, obran contra ella, pueden ser castigados por el Papa. Y se arguye por el Génesis 19, en donde los sodomitas fueron castigados por Dios. Y como los juicios de Dios son ejemplo para nosotros, no veo por qué el Papa, que es vicario de Cristo, no pueda hacer lo mismo." Esto dice Inocencio. Y, por la misma razón, podrán ser castigados también por los príncipes cristianos con la autoridad del Papa.

16. Pero yo establezco la siguiente CONCLUSIÓN: *Los príncipes cristianos, aun con la autoridad del Papa, no pueden apartar por la fuerza a los bárbaros de los pecados contra naturaleza ni por causa de ellos castigarlos.*

Se prueba, en primer lugar, porque estos autores se fundan en un supuesto falso, cual es que el Papa tenga jurisdicción sobre ellos. En segundo lugar, porque o entienden por pecados contra naturaleza, en un sentido universal, cualquier pecado contra la ley natural, como el hurto, la fornicación, el adulterio, o en el sentido peculiar de pecados contra la naturaleza de que habla Santo Tomás en la 2-2 q.154 a.11 y 12, donde se dicen pecados contra naturaleza no sólo porque atentan contra la ley natural, sino también contra el orden de la naturaleza, y que, según la Glosa, se llama *inmundicia* en la carta a los Corintios, como el concubito con los niños, o el bestial, o el de mujer con mujer, de los cuales se habla en la carta a los Romanos.

Si se entiende en el segundo sentido solamente, se arguye en contrario: El homicidio es pecado tan grave o más, y tan manifiesto; luego lo que por aquéllos es lícito, también por éste. Además, también la blasfemia es pecado tan grave y tan manifiesto como éstos.

Si se entiende en el primer sentido, esto es, de una manera general por cualquier pecado contrario a la ley natural, se arguye así: Aquel castigo no es lícito por la fornicación; luego tampoco por

los otros pecados contra la ley natural. El antecedente se deduce de las palabras de San Pablo a los Corintios: *Os he escrito por carta que no os mezcléis con los fornicarios*. Y añade: *Si alguno, llamándose hermano, fuese fornicario o idólatra*, etc., y más abajo: *¿Qué me va a mí en juzgar a los que están fuera?* De donde Santo Tomás deduce que los prelados sólo recibieron potestad sobre aquellos que se sometieron a la fe. Por ello consta que San Pablo dice que a él no le toca juzgar de los infieles, fornicarios e idólatras.

Además, que tampoco pueden hacerse ostensibles con evidencia los pecados contra la ley natural; por lo menos no a todos son patentes.

Por otra parte, esto vale tanto como decir que es lícito hacer la guerra a los bárbaros por razón de infidelidad, pues todos son idólatras.

Y asimismo, no es lícito al Papa hacer guerra a cristianos porque sean fornicarios o idólatras, ni aun por ser sodomitas, ni, por consiguiente, puede arrebatarles sus tierras y darlas a otros príncipes. Si así no fuera, como en cualquier provincia hay siempre muchos pecadores, podríanse a cada paso cambiar los reinos.

Esto se confirma, porque tales pecados son más graves entre los cristianos, que ya saben que son pecados, que entre los bárbaros, que lo ignoran.

Además, que es extraño que el Papa no pueda legislar a los infieles y sí juzgarles e imponerles penas.

Se arguye también, y con razón bien convincente: o los bárbaros están obligados a sufrir las penas impuestas a ellos por sus pecados, o no. Si no están obligados, luego tampoco el Papa puede imponerles penas; si están obligados, luego también a reconocer al Papa como soberano y legislador. Y si no lo reconocen, ya por este solo hecho se les puede hacer la guerra; lo cual ellos mismos niegan, como arriba queda dicho. Y a la verdad que es bien sorprendente que puedan impunemente negar la autoridad y jurisdicción del Papa y que, sin embargo, estén obligados a someterse a sus fallos.

Además, no pueden acatar la sentencia del Papa quienes no sean cristianos, pues que por ningún otro título puede el Papa condenar y castigar, si no es por el de ser vicario de Cristo. Pero los adversarios mismos, tanto Inocencio y Agustín de Ancona como el Arzobispo y Silvestre, confiesan que nadie puede ser castigado por no recibir a Cristo; luego tampoco por no acatar el fallo del Papa, pues esto presupone aquello.

Se confirma que ni este título ni el precedente son suficientes. Porque nunca en el Antiguo Testamento, donde no obstante los negocios se ventilaban por las armas, ocupó el pueblo de Israel tierras de infieles, ya por el hecho de ser infieles, ya por idólatras o por otros pecados contra naturaleza, como el sacrificar sus hijos e hijas a los demonios; sino por especial privilegio de Dios o porque les impedían el tránsito o los ofendían.

Además, ¿qué entienden éstos por profesar la ley natural? Si es conocerla, no la conocen toda; si es querer observar la ley natural, entonces por eso mismo también quieren guardar toda la ley divina. Si, pues, supieran que la ley cristiana es divina, la querrían guardar; luego no profesan más la ley natural que la ley cristiana.

Y, sin duda, tenemos más pruebas para demostrar que la ley de Cristo es de Dios y verdadera, que para probar que la fornicación es mala o que han de evitarse otras cosas también prohibidas por la ley natural. Luego si pueden ser forzados los hombres a observar la ley natural, porque puede demostrarse, también a observar la ley evangélica.

Queda otro y SEXTO TÍTULO que puede alegarse, o se alega, a saber: *la elección voluntaria*. Cuando los españoles se llegan a los bárbaros, les dan a entender cómo son enviados por el rey de España para su propio bien, y les exhortan a recibirlo y aceptarlo por rey y señor; ellos contestan que les place; y “nada más natural que dar por válida la voluntad de un propietario que quiere transferir su dominio a otro dueño”, como consta en el capítulo *Per traditionem*, de las *Instituciones*.

Yo, en cambio ESTABLEZCO ESTA CONCLUSIÓN: *Tampoco este título es idóneo*.

Es bien patente, primero, porque debían andar ausentes el miedo y la ignorancia que vician toda elección. Pero esto es precisamente lo que más interviene en aque-

llas elecciones y aceptaciones, pues los bárbaros no saben lo que hacen, y aun quizá ni entienden lo que les piden los españoles. Además, esto lo piden gentes armadas que rodean a una turba desarmada y medrosa.

Además, teniendo ellos, según se dijo antes, sus propios señores y príncipes, no puede el pueblo sin causa razonable llamar a nuevos señores, porque sería con perjuicio de los primeros. Por su parte, tampoco pueden sus señores elegir nuevo príncipe sin consentimiento del pueblo. Como, pues, no concurren a esas elecciones y aceptaciones todos los requisitos necesarios para una elección legítima, en absoluto este título no es legítimo ni idóneo para ocupar y obtener aquellas provincias.

El SÉPTIMO TÍTULO que puede invocarse es *una donación especial de Dios*.

Dicen algunos, no sé quiénes, que Dios, en sus singulares juicios, condenó a todos estos bárbaros a la perdición por sus abominaciones, y les entregó en manos de los españoles como en otro tiempo a los cananeos en manos de los judíos. Pero de esto no quiero disputar mucho, porque es peligroso creer a aquel que afirma una profecía contra la ley común y contra las reglas de la Escritura, si no confirma sus doctrinas con milagros, los cuales en esta ocasión no se ven por parte alguna ni son realizados por tales profetas. Pero aun dado que el Señor hubiera decretado la perdición de los bárbaros, no se sigue de ahí que aquel que los destru-

yere quede sin culpa, como no estuvieron sin culpa los reyes de Babilonia que lanzaban ejércitos contra Jerusalén y llevaban a los hijos de Israel cautivos, aunque de hecho todo esto sucediera por especial providencia de Dios, como tantas veces les fue predicho. Tampoco Jeroboam obró bien al apartar de Roboam el pueblo de Israel, aunque esto ocurriera por divina providencia, como el mismo Señor había amenazado por el profeta. ¡Ojalá que, fuera del pecado de infidelidad, no hubiera entre algunos cristianos mayores pecados contra las buenas costumbres que entre esos bárbaros! Por otra parte, escrito está: *No creáis a todo espíritu, sino probad los espíritus si son de Dios*. Y, como dice Santo Tomás, “el Espíritu Santo reparte sus dones para la perfección de las virtudes. Por lo tanto, allí donde la fe, la autoridad o la providencia indican qué debe hacerse, no se ha de recurrir

a los dones”. Esto baste sobre los títulos falsos y no idóneos, para ocupar las provincias de los bárbaros.

Pero debe advertirse que yo nada he visto escrito de esta cuestión ni he asistido a alguna disputa o consejo acerca de esta materia. Puede, pues, ocurrir que algunos tal vez funden el título y justicia de su negociación o dominio en alguno de los anteriores, no sin alguna razón. Mas yo hasta ahora no puedo sentir otra cosa que lo dicho. Por eso si no hubiera más títulos que éstos, en verdad que mal se atendería a la salvación de los príncipes, o mejor, de aquellos a quienes incumbe manifestar estas cosas. Porque los príncipes siguen el parecer de otros, pues no pueden examinar estos problemas por sí mismos. *¿Qué aprovecha al hombre, dice el Señor, el granjear todo el mundo, si sufre detrimento en sí y al fin se pierde a sí mismo?*

DE LOS TÍTULOS LEGÍTIMOS POR LOS CUALES
PUDIERAN VENIR LOS BÁRBAROS A PODER
DE LOS ESPAÑOLES

1. Cómo pueden los bárbaros venir a poder de los españoles por razón de la sociedad y comunidad natural.—2. Los españoles tienen derecho a recorrer las provincias de los bárbaros indios y establecerse allí, pero sin daño alguno de los naturales y sin que puedan éstos impedirse.—3. Es lícito a los españoles negociar en país de los bárbaros indios, pero sin perjuicio de la patria, importando los productos de que aquéllos carecen, etc., y extrayendo de allí oro, plata y otras cosas que allí abundan, sin que aquellos príncipes puedan impedir a sus súbditos ejercer el comercio con los españoles, etc.—4. No es lícito a los bárbaros negar a los españoles la comunicación y participación de todas aquellas cosas que entre ellos sean comunes, tanto a los ciudadanos como a los huéspedes.—5. Los hijos que entre los indios nazcan de padres españoles establecidos allí, si quieren ser ciudadanos no pueden ser arrojados de la ciudad ni impedírseles el disfrutar del acomodo y derechos de los demás ciudadanos.—6. Qué podría hacerse si los bárbaros quisiesen cerrar su comercio a los españoles.—7. En caso de que los españoles; una vez tentados con mucha prudencia y medida todos los otros recursos, no puedan conseguir seguridad de los bárbaros o indios, sino sometiéndolos y ocupando sus ciudades, si les es lícito hacer esto, es decir, ocupar sus ciudades y someterlos.—8. Cuándo y en qué casos pueden los españoles tratar con todo el rigor a los bárbaros como a pérfidos enemigos, cargar sobre ellos todo el peso de los derechos de guerra, despojarlos, reducirlos a cautividad y hasta deponer a sus primitivos señores, estableciendo otros nuevos.—9. Si los bárbaros pueden, por razón de propagar la religión cristiana, pasar a poder de los españoles, y que los cristianos tienen derecho a predicar y anunciar el Evangelio en provincias de bárbaros.—10. Pudo el Papa encomendar la conversión de los indios a solos los españoles, y prohibir a los demás pueblos no sólo la predicación, sino también el comercio, si esto hubiera sido conveniente para la propagación de la religión cristiana.—11. No deben ser conquistados los bárbaros ni privados de sus bienes si libremente y sin obstáculos permiten predicar el Evangelio, aunque ellos no reciban la fe.—12. Cómo, si los bárbaros impiden la promulgación del Evangelio, ya sean sus jefes, ya el pueblo mismo, pueden ser reprimidos por los españoles, evitando todo escán-

dalo, y qué debe decirse de aquellos que, admitiendo la predicación, impiden las conversiones matando o castigando a los ya convertidos o aterrorizando a los otros.—13. *Cómo pudieron los bárbaros venir en poder de los españoles, cuando, estando ya convertidos y hechos cristianos y protegidos por los españoles y bajo su tutela, quisieran sus príncipes, por la violencia y el miedo, volverlos a la idolatría.*—14. *Los bárbaros pudieron pasar al poder de los españoles porque, habiéndose convertido buena parte de ellos a Cristo, el Papa, pidiéndolo ellos o no, pudo darles, con causa razonable, un príncipe cristiano como el rey de los españoles, destituyendo a los señores infieles.*—15. *Si los bárbaros pudieron venir a poder de los españoles a causa de la tiranía de sus señores o en razón de las leyes tiránicas que hacen injuria a los inocentes.*—16. *Los bárbaros indios pudieron venir a poder de los españoles por verdadera y voluntaria elección.*—17. *Los bárbaros pudieron venir a poder de los españoles por el título de sociedad y amistad natural.*—18. *Si los españoles tienen poder para poner a los bárbaros bajo su dominio, si constare ciertamente que son amentes.*

Disertaré ahora sobre los títulos legítimos e idóneos, por los que pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles.

1. El PRIMERO TÍTULO puede nombrarse de *la sociedad y comunicación natural*.

2. Y acerca de esto sea así la PRIMERA CONCLUSIÓN: *Los españoles tienen derecho de recorrer aquellas provincias y de permanecer allí, sin que puedan prohibírselo los bárbaros, pero sin daño alguno de ellos.*

Se prueba, en primer lugar, por el derecho de gentes, que es derecho natural o del derecho natural se deriva, según el texto de las *Instituciones* "Lo que la razón natural estableció entre todas las gentes se llama derecho de gentes". Mas en todas las naciones se tiene como inhumano el tratar y recibir mal a los huéspedes y

peregrinos sin motivo alguno especial; y, por el contrario, es de humanidad y cortesía comportarse bien con ellos, a no ser que los extranjeros reportaran daño a la nación.

Segundo. Al principio del mundo (como todas las cosas fuesen comunes), era lícito a cualquiera dirigirse y recorrer las regiones que quisiese. Y no se ve que haya sido esto abolido por la división de las tierras; pues nunca fue la intención de las gentes evitar la mutua comunicación de los hombres por esta repartición; y en tiempos de Noé fuera ciertamente inhumano.

Tercero. Todas las cosas que no están prohibidas o que no van en perjuicio e injuria de los otros son lícitas. Pero, como suponemos, la tal peregrinación de los españoles no injuria ni daña a los bárbaros; luego es lícita.

Cuarto. No sería lícito a los

franceses prohibir a los españoles recorrer la Francia ni aun establecerse en ella, o viceversa, si no redundase en su daño o se les hiciera injuria; luego tampoco a los bárbaros.

Quinto. El destierro se cuenta entre las penas capitales; luego es ilícito desterrar a los huéspedes sin culpa alguna.

Sexto. Compete al derecho de guerra negar la estancia en la ciudad o provincias a los que se consideren como enemigos y arrojar de ella a los que ya se encuentran allí establecidos. Y pues que los bárbaros no están en guerra justa con los españoles, supuesto que éstos no les sean dañosos, no les es lícito negarles residir en su patria.

El séptimo argumento lo forma aquello del poeta:

¿Qué raza de hombres es ésta, o qué nación tan bárbara es ésta que permite un tal trato? ¡Se nos veda el abrigo y hospedaje de sus costas!

Octavo. Todo animal ama a su semejante. Luego la amistad entre los hombres parece ser de derecho natural, y contra la naturaleza el impedir la compañía y consorcio de los hombres que ningún daño causan.

El noveno argumento lo forma aquello de San Mateo: *Fui huésped y no me disteis hospitalidad.* Por consiguiente, como parezca ser de derecho natural el recibir a los huéspedes, aquel juicio de Cristo se establecerá con todos y para todos.

Décimo. "Por derecho natural,

comunes a todos son las aguas corrientes y el mar; lo mismo los ríos y los puertos; y las naves por derecho de gentes es lícito atracar a ellos", según se dice en las *Instituciones*. Y por la misma razón parecen públicas esas cosas, luego nadie puede prohibir el uso de ellas. De donde se sigue que harían injuria a los españoles los bárbaros, si se lo prohibieran en sus regiones.

Undécimo. Ellos admiten a otros bárbaros de cualquier parte que sean; luego harían injuria a los españoles no admitiéndoles.

Duodécimo. Porque si no fuera lícito a los españoles viajar por aquellas provincias, ello sería por derecho natural, por derecho divino o por derecho humano. Por derecho natural y divino es cierto que se puede. Si, pues, hubiera alguna ley humana que sin causa alguna prohibiera lo que permite el derecho natural y divino, sería inhumana e irracional, y, por consiguiente, no tendría fuerza de ley.

Décimo tercero. O los españoles son súbditos de ellos o no. Si no son súbditos no se les puede prohibir. Si son súbditos están obligados a tratarlos debidamente.

Décimo cuarto. Los españoles son prójimos de los bárbaros, como se ve por la parábola del samaritano en el Evangelio de San Lucas. Pero tienen obligación de amar a sus prójimos como a sí mismos, luego no les es lícito prohibir el acceso a su patria a los españoles sin motivo alguno. Que, como dice San Agustín: "Cuando se dice amarás a tu prójimo es ma-

nifiesto que todo hombre es prójimo."

3. SEGUNDA PROPOSICIÓN: *Es lícito a los españoles comerciar con ellos, pero sin perjuicio de su patria, importándoles los productos de que carecen y extra- yendo de allí oro o plata u otras cosas en que ellos abundan; y ni sus príncipes pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles ni, por el contrario, los príncipes de los españoles pueden prohibirles el comerciar con ellos.*

Se prueba por la anterior. *Primero*, porque parece también de derecho de gentes que los transeúntes extranjeros puedan comerciar, sin daño alguno de los ciudadanos.

En *segundo lugar* se prueba, de la misma manera, porque esto parece también lícito por derecho divino; luego la ley que lo prohibiera sería, sin duda alguna, irracional.

Tercero. Los príncipes están obligados por derecho natural a amar a los españoles; luego no les es lícito, si puede hacerse sin el propio daño, prohibirles sin causa alguna disfrute de bienes de aquellas regiones.

Cuarto. Porque parece que obrarán contra aquel proverbio que dice: *No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti*. Y en suma, es cierto que no pueden los bárbaros prohibir a los españoles su comercio, más que los cristianos lo puedan prohibir a otros cristianos.

Claro es que si los españoles prohibieran a los franceses co-

merciar con ellos no por el bien de España, sino para impedir a los franceses el participar en alguna utilidad, esta ley sería iniqua y contra caridad. Si, pues, esto no puede justamente prohibirse por ley, mucho menos puede ejecutarse, pues la ley no es iniqua sino por su ejecución. Y como se dice en la ley *Ut vim* de las *Pandectas*, "la naturaleza estableció cierto parentesco entre los hombres". Por donde es contra el derecho natural que el hombre se aparte del hombre sin causa alguna. "Pues no es lobo el hombre para otro hombre, como dice Ovidio, sino hombre."

4. TERCERA PROPOSICIÓN: *Si hay cosas entre los bárbaros que son comunes, tanto a los ciudadanos como a los huéspedes, no es lícito a los bárbaros prohibir a los españoles la comunicación y participación de esas cosas.*

Por ejemplo: Si es lícito a otros extranjeros extraer el oro en un campo o en los ríos, o pescar perlas en el mar o en el río, no pueden los bárbaros impedirlo a los españoles, sino que, del mismo modo que a los demás, les es lícito hacer estas cosas y otras semejantes, en tanto que no sean gravosas a los ciudadanos y naturales del país.

Esto se prueba por la primera y la segunda proposición. Porque si es lícito a los españoles el peregrinar y comerciar con ellos, también les será usar de las leyes y beneficios de todos los peregrinos.

En *segundo lugar*, porque las cosas que no son de ninguno, por

derecho de gentes son del que las ocupa, según consta en el Derecho. Luego si el oro que se halla en el campo, las perlas del mar o cualquier otra cosa de los ríos, no es propiedad de nadie, por derecho de gentes será del ocupante, como los peces del mar. Y ciertamente muchas cosas parecen proceder del derecho de gentes, el cual, por derivarse suficientemente del derecho natural, tiene manifiesta fuerza para dar derecho y obligar. Y dado que no siempre se derive del derecho natural, parece que basta el consentimiento de la mayor parte del orbe, sobre todo si es en favor del bien común de todos.

Si, por consiguiente, después de los primeros tiempos de criado el mundo o reparado después del diluvio, la mayoría de los hombres estableciese que los legados en todas partes fueran intangibles, que los mares fueran comunes, que los cautivos de guerra fueran esclavos, y que convenía que los huéspedes no fueran expulsados, ciertamente esto tendría fuerza de ley, aunque algunos otros se opusieran.

5. CUARTA PROPOSICIÓN: *Incluso si a algún español le nacen allí hijos y quisieran éstos ser ciudadanos del país, no parece que se les pueda impedir el habitar en la ciudad o el gozar del acomodo y derechos de los restantes ciudadanos.*

Se prueba, porque parece que es de derecho de gentes que el que ha nacido en una ciudad se llame y sea ciudadano de ella,

como consta en el párrafo *Cives* del Derecho. Y se confirma. Porque siendo el hombre animal civil, el que ha nacido en una ciudad no es ciudadano de otra. Luego si no fuese ciudadano de la ciudad natal, no sería ciudadano de ninguna, por lo cual se le impediría el goce de un derecho natural y de gentes.

Y hasta si algunos quisieran domiciliarse en alguna de las ciudades, sea tomando mujer o de algún otro modo, conforme a lo cual otros extranjeros suelen hacerse ciudadanos, no parece que puedan prohibírselo más que a otros, y, por consiguiente, gozar de los privilegios de ciudadanos como los demás, con tal que también soporten las cargas comunes. Y también es argumento de esto mismo, el que se recomienda la hospitalidad tanto en San Pedro: *Hospedados mutuamente*, como en San Pablo, refiriéndose al obispo: *Conviene que el obispo sea hospitalario*; de donde el no acoger a los huéspedes y peregrinos es de suyo malo.

6. QUINTA PROPOSICIÓN: *Si los bárbaros quisieran negar a los españoles las facultades arriba declaradas de derecho de gentes, como el comercio y las otras cosas dichas, los españoles deben, primero con razones y consejos, evitar el escándalo y mostrar por todos los medios que no vienen a hacerles daño, sino que quieren amigablemente residir allí y recorrer sus provincias sin daño alguno para ellos; y deben mostrarlo no sólo con palabras, sino con razo-*

nes, según aquello: Es propio de sabios experimentar antes las cosas que decirlas. Mas si, dada razón de todo, los bárbaros no quieren acceder, sino que acuden a la violencia, los españoles pueden defenderse y tomar todas las precauciones que para su seguridad necesiten; porque lícito es rechazar la fuerza con la fuerza. Y no sólo esto, sino también, si de otro modo no están seguros, construir fortificaciones y defensas; y si padecen injuria, pueden con la autoridad del príncipe vengarla con la guerra, y llevar adelante los demás derechos de la guerra.

Se prueba. Porque la causa de la guerra justa es rechazar y vengar una injuria, como queda dicho siguiendo a Santo Tomás; pero los bárbaros, negando el derecho de gentes a los españoles, les hacen injuria; luego si es necesaria la guerra para adquirir su derecho, pueden lícitamente hacerla. Pero debe notarse que, como dichos bárbaros sean por naturaleza medrosos, y muchas veces imbéciles y necios, aun cuando quieran los españoles disipar su temor y asegurarles de sus intenciones pacíficas, pueden aquéllos con cierto fundamento andar temerosos viendo hombres de porte extraño, armados y mucho más poderosos que ellos. Y, por tanto, si movidos por este temor se lanzan a expulsar o matar a los españoles, les es ciertamente lícito a éstos el defenderse, pero sin excederse y guardando la moderación de una justa defensa, y sin que puedan usar de los demás derechos de la guerra, como sería, obtenida la victoria y

seguridad, el matarlos, despojarlos y ocupar sus ciudades. Y es que en dicho caso son inocentes y temen con fundamento, como suponemos. Y, por lo tanto, deben los españoles defenderse; pero en cuanto sea posible, con el mínimo daño de ellos, pues es guerra defensiva solamente.

Y no hay inconveniente en que ésta sea guerra justa por las dos partes, puesto que de una parte está el derecho y de la otra ignorancia invencible. Como si los franceses ocupan la Borgoña creyendo con probable ignorancia que les pertenece, y, en cambio, nuestro emperador tiene ciertamente el derecho a esa provincia, y entonces puede éste atacarla y aquéllos defenderla, así también puede el mismo caso ocurrir con los bárbaros, lo cual debe tenerse en mucha cuenta y consideración. Porque distintos son los derechos de la guerra contra hombres verdaderamente culpables y ofensores, y los derechos contra inocentes e ignorantes. Como también de una manera se ha de evitar el escándalo de los fariseos, y de otra, el de los pequeños y débiles.

7. SEXTA PROPOSICIÓN: *Si, tentados todos los medios, los españoles no pueden conseguir seguridad respecto de los bárbaros, sino ocupando sus ciudades y sometiénolos, pueden lícitamente hacerlo.*

Se prueba, porque *el fin de la guerra es la paz y la seguridad*, como dice San Agustín; por lo tanto, desde el momento en que les es lícito a los españoles acep-

tar la guerra o declararla, ya les son lícitas también todas aquellas medidas necesarias para el fin de la guerra, esto es, para obtener la paz y la seguridad.

8. SÉPTIMA CONCLUSIÓN: *Aun si después que los españoles han mostrado con toda diligencia, por palabras y obras, que no son impedimento ninguno para que los bárbaros vivan pacíficamente y sin perjuicio alguno para sus cosas, y no obstante los bárbaros perseveraran en su malicia y trabajaran la perdición de los españoles, entonces pueden éstos obrar, no ya como si se tratara de inocentes, sino de pérfidos enemigos, cargar sobre ellos todo el peso de la guerra, despojarlos y reducirlos a cautiverio, destituir a los antiguos señores y establecer otros nuevos; pero moderadamente y según la calidad del asunto y de las injurias.*

La conclusión es bien patente, porque si les es lícito hacer la guerra, luego también el usar de todos los derechos de guerra. Y se confirma, porque no deben estar en mejores condiciones por ser infieles. Mas todas estas cosas sería lícito hacerlas con los cristianos, en justa guerra; luego también con ellos. Además, es general derecho de gentes que todas las cosas tomadas en la guerra pasen a poder del vencedor, como se dice en la ley *Si quid in bello*, en la ley *Hostes* de las *Pandectas*, en el capítulo *Ius gentium* y más expresamente en las *Instituciones*, donde se dice que "por derecho de gentes lo que tomamos de los enemi-

gos pasa inmediatamente a ser nuestro, hasta tal punto que los mismos hombres se convierten en siervos nuestros".

Además, porque (como los doctores dicen al tratar de la guerra) el príncipe que se halla en guerra justa se convierte por fuerza del mismo derecho en juez de los enemigos y los puede castigar jurídicamente y condenar en conformidad con la cualidad de las injurias.

Y se corrobora todo lo antedicho. Porque los legados por derecho de gentes son inviolables, y los españoles son legados de los cristianos; luego los bárbaros están obligados por lo menos a oírlos afablemente y no rechazarlos.

Este es, pues, el PRIMER TÍTULO por el que los españoles pudieron ocupar las provincias y principados de los bárbaros, con tal que se haga sin engaño ni fraude y no se busquen fingidas causas de guerra. Pero si los bárbaros permitieran a los españoles comerciar pacíficamente con ellos, entonces ninguna causa justa puede por esta parte alegarse para ocupar sus bienes, no menos que para ocupar los de los cristianos.

9. OTRO TÍTULO puede invocarse, a saber: *la propagación de la religión cristiana*. En favor del cual sea la PRIMERA CONCLUSIÓN: *Los cristianos tienen derecho de predicar y de anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros.*

Esta conclusión es manifiesta por las palabras: *Predicad el Evangelio a toda criatura*, etc. Y aquel

texto de San Pablo: *La palabra de Dios no está encadenada.*

En segundo lugar es clara por lo ya dicho. Porque si tienen derecho de peregrinar por aquellos lugares y comerciar con sus gentes, pueden también enseñar la verdad a los que la quieran oír; mucho más tratándose de lo concerniente a la salvación y felicidad que de lo que atañe a cualquier otra humana disciplina. En tercer lugar, porque de otro modo estarían fuera del estado de salvación, si no fuera lícito a los cristianos irles a anunciar el Evangelio. En cuarto lugar, porque la corrección fraterna es de derecho natural, como el amor. Y como ellos no sólo están en pecado, sino también fuera del estado de salvación, compete a los cristianos corregirlos y dirigirlos; más aún, parece que hasta están obligados a ello. Quinto y último argumento, porque son prójimos, como se ha dicho arriba; pero a cada uno confió Dios el cuidado de su prójimo; luego toca a los cristianos instruir en las cosas divinas a aquellos que las ignoran.

10. SEGUNDA CONCLUSIÓN:
Aunque esto sea común y lícito a todos, pudo, sin embargo, el Papa encomendar este asunto a los españoles y prohibírselo a los demás.

Se prueba, porque aunque el Papa no sea señor temporal, como arriba queda dicho, tiene, no obstante, potestad sobre las cosas temporales en orden a las espirituales. Y como especialmente corresponde al Papa el procurar la

promoción del Evangelio en todo el mundo, si para la predicación del Evangelio en aquellas provincias tienen más facilidades los príncipes de España, puede encomendársela a ellos y prohibirla a todos los otros. Y no sólo puede prohibir a estos últimos la predicación, sino también el comercio, si fuera esto conveniente para la propagación de la religión cristiana, puesto que puede ordenar las cosas temporales como convenga a las cosas espirituales. Luego, si esto fuera conveniente, caería dentro de la autoridad y poder del Sumo Pontífice. Y parece que es absolutamente conveniente; porque si de otras naciones cristianas concurriesen indistintamente a aquellas provincias, es fácil que mutuamente se estorbaran y surgiesen muchas disensiones, por donde se impediría la tranquilidad y se turbaría el negocio de la fe y conversión de los bárbaros.

Además, puesto que los príncipes españoles fueron los primeros que, bajo sus auspicios y con su dinero, tomaron sobre sí aquella navegación y descubrieron tan felizmente el nuevo mundo, justo es que tal peregrinación se prohiba a los demás y ellos solos gocen de lo descubierto. Lo mismo que, por conservar la paz entre los príncipes y extender la religión pudo el Papa distribuir las provincias de los sarracenos entre los príncipes cristianos de modo que no traspasase uno los límites del otro, así también puede nombrar príncipes en beneficio de la religión y sobre todo donde no hubiera habido antes príncipes cristianos.

11. TERCERA CONCLUSIÓN: *Si los bárbaros permitieran a los españoles predicar el Evangelio libremente y sin obstáculo, ya recibían la fe, ya no, no es lícito por este capítulo declararles la guerra ni tampoco ocupar sus tierras.*

Esta aserción ya está probada antes al refutar el cuarto título, y es por sí misma manifiesta, puesto que nunca hay guerra justa si no precedió alguna injuria, como dice Santo Tomás.

12. CONCLUSIÓN CUARTA: *Si los bárbaros, ya sean sus jefes, ya el pueblo mismo, impidieran a los españoles anunciar libremente el Evangelio, pueden éstos, dando antes razón de ello a fin de evitar el escándalo, predicarles aun contra su voluntad y entregarse a la conversión de aquella gente, y, si fuere necesario, aceptar la guerra o declararla, hasta que den oportunidad y seguridad para predicar el Evangelio. Lo mismo se ha de decir si, permitiendo la predicción, impiden las conversiones, matando o castigando de cualquier otra manera a los ya convertidos a Cristo, o de otros modos atemorizando a los demás con amenazas.*

Ello es claro, porque en esto hacen los bárbaros injuria a los cristianos, como se desprende de lo ya dicho: luego tienen ya éstos justa causa para declarar la guerra. En segundo lugar, porque también se impediría el bien de los bárbaros mismos, lo cual sus príncipes no pueden impedir en justicia. Luego en favor de los que son oprimidos y padecen injuria pue-

den mover guerra los españoles, máxime tratándose de un asunto de tanta importancia.

De esta conclusión también se desprende claramente y por los mismos motivos que si no se puede de otro modo atender al bien de la religión, es lícito a los españoles ocupar sus tierras y provincias, establecer nuevos señores y destituir a los antiguos, y hacer las demás cosas que por derecho de guerra son lícitas en toda guerra justa, guardando siempre moderación y justicia para que no se vaya más allá de lo que sea necesario. Que más bien se ceda del derecho propio que se invada lo que no es lícito, y siempre ordenándolo todo más al provecho y utilidad de los bárbaros que al propio interés.

Pero es muy de considerar lo que Pablo dice: *Todo me es lícito, mas no todo conviene.* Todas estas cosas que se han dicho débense entender hablando de lo que de suyo es lícito. Porque puede ocurrir que tales guerras, matanzas y despojos más bien impidieran la conversión de los bárbaros que la fomentaran y propagaran. Y, por tanto, lo primero que en todo esto debe precaverse es no poner obstáculo alguno al Evangelio; porque, si se pone, entonces se debe abandonar ese modo de evangelizar y buscar otro. Pero nosotros señalamos lo que de suyo es lícito.

Yo no dudo que no haya habido necesidad de acudir a la fuerza de las armas para poder permanecer allí los españoles; pero temo no haya ido la cosa más allá

de lo que el derecho y lo honesto permitían.

Este pudo ser el SEGUNDO TÍTULO LEGÍTIMO por el cual los bárbaros pudieron venir a poder de los españoles. Pero siempre debe tenerse ante la vista lo que se acaba de decir, no sea que lo que de suyo es lícito pueda por alguna circunstancia convertirse en malo, porque el bien resulta de la integridad de las causas, mientras que el mal lo hace cualquier circunstancia, como enseñan Aristóteles y Dionisio.

13. Puede haber OTRO TÍTULO que se deriva de éste, y es: *Si algunos de los bárbaros se convierten al cristianismo, y sus príncipes quieren por la fuerza y el miedo volverlos a la idolatría, pueden por este capítulo también los españoles, si de otro modo no puede hacerse, declarar la guerra y obligar a los bárbaros a que desistan de semejante injuria y utilizar todos los derechos de guerra contra los obstinados hasta destituir en ocasiones a los señores, como en las demás guerras justas.* Y éste pudiera señalarse como el TERCER TÍTULO, y no sólo como título de religión, sino también de amistad y sociedad humanas. Pues por lo mismo que algunos bárbaros se convirtieron a la religión cristiana, se han hecho amigos y aliados de los cristianos. Y *debemos hacer el bien a todos, pero especialmente a los hermanos en la fe*, como enseña San Pablo.

14. OTRO TÍTULO puede ser éste: *Si una buena parte de los*

bárbaros se hubiera convertido a la fe de Cristo, ya sea por las buenas, ya por la violencia, esto es, por amenazas, terrores o de otro modo injusto, con tal de que de hecho sean verdaderamente cristianos, el Papa puede con causa justa, pídánlo ellos o no, darles un príncipe cristiano y quitarles los otros señores infieles. Se prueba, porque si así conviniera a la conservación de la religión cristiana, por temerse que apostaten de la fe bajo los señores infieles, o con tal ocasión sean oprimidos por sus señores, el Papa puede, en favor de la fe, cambiar los señores.

Se confirma, porque (como los doctores dicen y expresamente Santo Tomás enseña) la Iglesia puede libertar a todos los siervos cristianos que sirven a los infieles, aunque por otra parte fueran cautivos legítimos. Y claramente lo dice Inocencio en el citado capítulo *Quod super his*. Luego mejor podrá libertar a los otros súbditos cristianos que no están tan sometidos como los siervos.

Se corrobora, porque más sujeta está la mujer al esposo que el súbdito al señor, pues aquel vínculo es de derecho divino, mientras que éste no; pero en favor de la fe es liberada la mujer cristiana del esposo infiel, si éste le molesta a causa de la religión, como consta en el Apóstol y en el capítulo *Quanto*. Es más, ahora ya es costumbre establecida de que por el mismo hecho de convertirse a la fe uno de los cónyuges quede libre del otro cónyuge infiel; luego también la Iglesia pue-

de, en favor de la fe y para evitar peligros, libertar a todos los cristianos de la obediencia y sujeción a los señores infieles, evitando siempre el escándalo. Este es puesto como CUARTO TÍTULO LEGÍTIMO.

15. OTRO TÍTULO puede ser la *tiranía de los mismos señores de los bárbaros o de las leyes inhumanas que perjudican a los inocentes, como el sacrificio de hombres inocentes o el matar a hombres inculpables para comer sus carnes*. Afirmino también que *sin necesidad de la autoridad del Pontífice, los españoles pueden prohibir a los bárbaros toda costumbre y rito nefasto*. Y es porque pueden defender a los inocentes de una muerte injusta.

Esto se prueba porque a todos mandó Dios el cuidado de su prójimo, y prójimos son todos aquellos; luego cualquiera puede defenderlos de semejante tiranía y opresión. Y a quienes más incumbe esto es a los príncipes.

Además se prueba por el texto de los Proverbios: *Salva a aquellos que son arrastrados a la muerte, y no dejes de librar a los que son llevados al degolladero*. Esto no sólo se entiende para el preciso momento de ser llevados a la muerte, sino que también puede obligar a los bárbaros a que renuncien en absoluto a tal costumbre, y si se niegan, ya hay causa para declararles la guerra y emplear contra ellos todos los derechos de guerra. Y si la sacrilega costumbre no puede abolirse de otro modo, puede destituir a los

jefes y constituir un nuevo principado. En este sentido, y en cuanto a esto solamente, es verdadera la anterior opinión de Inocencio y del Arzobispo de que se puede castigar por los pecados contra la naturaleza.

No es obstáculo el que todos los bárbaros consientan en tales leyes y sacrificios y no quieran que los españoles los libren de semejantes costumbres. Pues no son en esto dueños de sí mismos ni alcanzan sus derechos a entregarse ellos a la muerte ni a entregar a sus hijos. Este puede ser el QUINTO TÍTULO LEGÍTIMO.

16. OTRO TÍTULO puede surgir por una verdadera y voluntaria elección, a saber: *Si los bárbaros, comprendiendo la humanidad y sabiendo administración de los españoles, libremente quisieran, tanto los señores como los demás, recibir por príncipe al rey de España*. Esto podría hacerse, y sería título legítimo y de ley natural.

La razón es que cada república puede constituir su propio señor, sin que para ello sea necesario el consentimiento de todos, sino que parece basta el de la mayor parte. Porque, como en otro lugar hemos expuesto, en lo que atañe al bien común de la república todo lo que determine la mayoría tiene fuerza de ley, aun para los que lo contradigan; de otra manera nada podría hacerse en utilidad de la república, pues que es tan difícil que todos convengan en un mismo parecer. En consecuencia, si en alguna ciudad o provincia fueran cristianos la ma-

yor parte y quisieran éstos, en favor de la fe y por el bien común, tener un príncipe cristiano, creo que lo podrían elegir, aun contra la oposición de los demás y abandonando a los otros señores infieles. Y digo que pueden elegir príncipes no sólo para sí, sino también para toda la nación, como hicieron los franceses, que por el bien de su patria cambiaron de príncipes, y quitando el reino a Childerico se lo entregaron a Pipino, padre de Carlomagno, y este cambio lo reconoció el papa Zacarías. Tal es el SEXTO TÍTULO que puede alegarse.

17. OTRO TÍTULO puede provenir *por razón de amistad y alianza*.

Como, en efecto, los mismos bárbaros guerrean a veces entre sí legítimamente, y la parte que padeció injuria tiene derecho a declarar la guerra, puede llamar en su auxilio a los españoles y repartir con ellos los frutos de la victoria, como se cuenta que hicieron los tlascaltecas, los cuales concertaron con los españoles que les ayudaran a combatir a los mexicanos. Tendrían, pues, todo lo que por derecho de guerra pudiera pertenecerles. Y que ésta de combatir por los aliados y amigos sea causa justa de guerra no cabe duda, como lo declara Cayetano en su comentario a la 2-2 q.40 a.1. Porque con toda justicia puede la república pedir auxilio a los extranjeros para vengar las injurias hechas por sus enemigos.

Y se confirma porque realmente ésta fue la principal causa a la que debieron los romanos la dila-

tación de su imperio; prestaban ayuda a sus amigos y aliados, y esto les ocasionaba guerras justas, por las que se apoderaban de nuevas provincias con arreglo al derecho de guerra. Sin embargo, el imperio romano lo reconocen como legítimo San Agustín y Santo Tomás. Silvestre reputa como verdadero emperador a Constantino el Grande, y San Ambrosio, a Teodosio. No se ve por qué otro título jurídico pudieron los romanos adueñarse del mundo sino por el derecho de guerra, provocada la mayor parte de las veces para la defensa y venganza de sus aliados.

Lo mismo hizo Abraham, que para vengar al rey de Salem y a sus aliados peleó contra cuatro reyes de aquella región, de los cuales no había recibido injuria alguna. Este aparece como el SÉPTIMO Y ÚLTIMO TÍTULO, por el cual pudieron y podrán venir aquellos bárbaros y sus provincias en poder de los españoles.

18. OTRO TÍTULO podría no ciertamente afirmarse, pero sí ponerse a estudio y parecer a algunos legítimo. Yo no me atrevo a darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto. El título es éste: *Esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean del todo faltos de juicio, distan, sin embargo, muy poco de los amentes, por lo que parece que no son aptos para formar o administrar una república legítima dentro de los términos humanos y civiles*. Por lo cual no tienen una legislación conveniente, ni magistrados, y ni siquiera son suficientemente capaces para go-

bernar la familia. Por eso carecen también de ciencias y artes, no sólo liberales, sino también mecánicas, y de cuidada agricultura, de trabajadores y de otras muchas cosas provechosas y hasta necesarias para los usos de la vida humana.

Podría entonces decirse que para utilidad de ellos pueden los reyes de España tomar a su cargo la administración de aquellos bárbaros, nombrar prefectos y gobernadores para sus ciudades y aun darles también nuevos príncipes si constara que esto era conveniente para ellos.

Esto digo que puede ser legítimo, porque si todos fueran amentes, no hay duda que ello sería lícito y convenientísimo y hasta estarían a ello obligados los príncipes, lo mismo que si se tratara simplemente de niños. Mas parece que hay la misma razón para esos bárbaros que para los amentes, porque nada o poco más valen para gobernarse que los simples idiotas. Ni siquiera destacan más que las mismas fieras y bestias, pues ni usan alimentos más elaborados ni casi mejores que ellas. Luego de la misma manera pueden entregarse al gobierno de los más inteligentes.

Y aparentemente se confirma. Porque si, por un acaso, perecieran todos los adultos de aquellas regiones y quedaran sólo los niños y los adolescentes que tuvieran algún uso de razón, pero todavía en los años de la niñez y pubertad, parece claro que podían los príncipes encargarse de ellos y gobernarlos mientras estuviesen en

tal estado. Si esto se admite, sin duda no se ha de negar que pueda hacerse lo mismo con los padres de los bárbaros, supuesta la idiotez y rudeza que les atribuyen los que han estado allí, de la cual dicen que es mucho mayor que en los niños y amentes de otras naciones.

Y a la verdad que hasta puede fundarse esta conducta en el precepto de la caridad, puesto que ellos son nuestros prójimos y estamos obligados a procurarles el bien. Pero quede esto propuesto (como antes advertí) sin afirmación firme y también con aquella salvedad de que se haga por el bien y utilidad de ellos y no solamente por el provecho de los españoles. Que en eso está todo el peligro de las almas y de la salvación. También para esto puede valer lo que se dijo antes, que algunos son siervos por naturaleza. En efecto, tales parecen ser estos bárbaros, por lo que pueden ser gobernados como siervos.

De lo dicho en toda la cuestión parece deducirse que si cesaran todos estos títulos, de tal modo que los bárbaros no dieran ocasión ninguna de guerra ni quisieran tener príncipes españoles, etc., debían cesar también las expediciones y el comercio, con gran perjuicio de los españoles y grande detrimento de los intereses de los príncipes, lo cual no sería tolerable.

Se responde primeramente: El comercio no conviene que cese, porque, como se ha declarado, hay muchas cosas en que los bárbaros abundan que pueden por cambios

adquirir los españoles. Hay otras muchas que ellos las tienen abandonadas o que son comunes a todos los que las quieran utilizar. Los portugueses sostienen intenso comercio con naciones similares que no conquistaron, y sacan de ello gran provecho.

En segundo lugar: Quizá no fuesen entonces menores los intereses del rey, porque sin faltar ni a la equidad ni a la justicia, podría imponerse un tributo sobre

el oro y plata que se importe de los bárbaros, o la quinta parte o mayor, según la calidad de la mercancía, y esto con razón, porque por el príncipe se descubrió esa navegación y los mercaderes por su autoridad están defendidos.

En tercer lugar, es claro que después que se han convertido allí muchos bárbaros, ni sería conveniente ni lícito al príncipe abandonar por completo la administración de aquellas provincias.

DE LOS INDIOS

O DEL DERECHO DE GUERRA DE LOS ESPAÑOLES SOBRE LOS BÁRBAROS

RELECCIÓN SEGUNDA

1. Es lícito a los cristianos militar y hacer la guerra.—2. En quién reside la autoridad de declarar y hacer la guerra.—3. Cualquiera, aunque sea un particular, puede emprender y proseguir una guerra defensiva.—4. Si una persona, atacada por un ladrón o por un enemigo, puede repeler la agresión hiriéndole, en caso de poderla evitar huyendo.—5. Toda república tiene autoridad para declarar y hacer la guerra.—6. El príncipe tiene tanta autoridad para declarar y hacer la guerra como la república misma.—7. Qué es una república y quién pueda propiamente llamarse su príncipe.—8. Si las repúblicas y príncipes que tienen un común señor o emperador pueden declarar por sí mismos la guerra, sin recurrir a la autoridad del príncipe superior.—9. Que los régulos y príncipes, cuya república no es perfecta, sino que forma parte de otra, no pueden declarar ni hacer la guerra. Qué debe decirse acerca de las ciudades.—10. Cuál puede ser la causa y la razón de una guerra justa. Se prueba que no puede serlo la diversidad de religión.—11. No puede ser causa justa de una guerra el deseo de ensanchar el propio territorio.—12. No es causa justa de una guerra la gloria del príncipe, ni cualquiera otra conveniencia suya.—13. La única causa justa para declarar una guerra es el haber recibido una injuria.—14. No basta una injuria cualquiera para declarar la guerra.—15. Durante una guerra justa es lícito hacer todo lo que sea necesario para la defensa del bien público.—16. En una guerra justa es lícito recobrar todas las cosas perdidas y sus intereses.—17. En una guerra justa es lícito resarcirse con los bienes del enemigo de los gastos de la guerra y de todos los daños injustamente inferidos por él.—18. Qué más puede hacer el príncipe que ha sostenido una guerra justa después que ha recobrado lo que sus enemigos le debían.—19. Es lícito al príncipe que ha vencido en una guerra justa, después de recobrar las cosas que se le deben y de asegurar la paz y la tranquilidad, vengar la injuria recibida de sus enemigos y escarmentarlos, castigándolos por las ofensas recibidas.—20. Para que una guerra pueda llamarse justa no siempre es suficiente que el príncipe crea tener justa causa para hacerla.—21. Que debe examinarse con grandísimo cuidado y diligencia la justicia de una guerra.—22. Se pregunta si los súbditos están obligados

a examinar la causa de la guerra, y se establece que si a un súbdito le consta la injusticia de una guerra, no le es lícito guerrear, aunque el príncipe se lo mande.—23. A los súbditos convencidos de la injusticia de una guerra no les es lícito tomar parte en ella, se equivoquen o no en su apreciación.—24. Los senadores, gobernadores y, en general, todos aquellos que, llamados o espontáneamente, toman parte en el consejo público o en el del rey están obligados a examinar la causa de una guerra injusta.—25. Quiénes no están obligados a examinar las causas de la guerra y pueden hacerla lícitamente, confiados en sus superiores.—26. En qué casos la ignorancia no excusaría a los súbditos de la injusticia de una guerra.—27. Qué se debe hacer si es dudosa la justicia de la guerra, y cómo, si un príncipe está en legítima posesión, no puede otro disputársela con las armas mientras permanezca la duda.—28. Qué se debe hacer en el caso de dudar si una ciudad o provincia tiene legítimo poseedor, sobre todo si está vacante por muerte de su señor legítimo.—29. Cómo el que duda de su derecho, aunque esté en pacífica posesión, está obligado a examinar diligentemente el asunto, por sí o por otro, por si acaso puede llegar a esclarecerlo plenamente.—30. Una vez examinado el negocio, mientras permanezca una duda razonable, no está obligado el legítimo poseedor a ceder su posesión a otro, sino que puede legítimamente retenerla.—31. No sólo es lícito a los súbditos seguir a su príncipe en la guerra defensiva hecha con razón dudosa, sino también en la ofensiva.—32. Si una guerra puede ser justa por entrambas partes. Cómo, salvo el caso ignorancia, esto no puede suceder.—33. Si está obligado a restituir el príncipe o el súbdito que por ignorancia ha cooperado en una guerra injusta, si después llega a constarle de su injusticia.—34. Si es lícito matar a los inocentes en la guerra.—35. Que nunca es lícito matar a los inocentes con intención directa de hacerlo.—36. Si es lícito matar a los niños y a las mujeres en la guerra contra los turcos. Qué se debe decir de los labradores, letrados, peregrinos, huéspedes y clérigos, entre los cristianos.—37. Matar a los inocentes, sin intención directa, aun a sabiendas, unas veces es lícito y otras no.—38. Si es lícito matar a los inocentes que puedan ser un peligro futuro.—39. Si es lícito despojar a los inocentes que están entre los enemigos. De qué cosas se les puede despojar.—40. Que parece no ser lícito despojar a los labradores y a otros inocentes, si puede buenamente sin ello hacerse la guerra. Qué se debe decir de los peregrinos y huéspedes que están con los enemigos.—41. Cómo la parte perjudicada puede tomar satisfacción de cualquier parte que sea, de los inocentes o de los culpables, si los enemigos se niegan a restituirle las cosas tomadas injustamente y no puede recobrarlas de otro modo.—42. Supuesto que no debe matarse a los inocentes y a los niños, se pregunta si al menos es lícito reducirlos al estado de servidumbre o esclavitud.—43. Se pregunta si sería lícito, en el caso de que los enemigos faltasen a su fe

y quebrantasen la alianza estipulada, matar a los rehenes recibidos de ellos en tiempo de treguas o después de la guerra.—44. Si en la guerra es lícito matar a todos los culpables.—45. Es lícito matar indistintamente a todos los que durante una batalla, o en el asedio o defensa de alguna ciudad, pelean en las filas contrarias, y mientras que el triunfo esté en peligro.—46. Es lícito matar a los culpables después de la victoria y cuando ya las cosas están fuera de peligro.—47. No siempre es lícito matar a todos los culpables, si se hace solamente para vengar la injuria.—48. Algunas veces es lícito y conveniente matar a todos los culpables, sobre todo en las guerras contra infieles. Qué se debe hacer en la guerra contra cristianos.—49. Si se puede matar a los rendidos y a los prisioneros, supuesto que también hayan sido culpables.—50. Si las cosas tomadas en guerra justa se hacen propias de los que las han tomado y ocupado. Y cómo las cosas tomadas en una guerra justa se hacen propias de los que de ellas se apoderaron, hasta que el enemigo dé suficiente satisfacción de las que él ha arrebatado injustamente y aun de los gastos de la guerra.—51. Cómo los objetos muebles se hacen, por derecho de gentes, propios del que se apodera de ellos, aunque excedan la compensación de los daños.—52. Si es lícito permitir a los soldados el saqueo de una ciudad. Cómo no sólo es lícito, sino a veces necesario.—53. No es lícito a los soldados saquear ni incendiar cosa alguna sin autorización. En caso de hacerlo quedarían obligados a restituir.—54. Es lícito ocupar el territorio, las plazas fuertes y las ciudades del enemigo durante el tiempo necesario para la compensación de los perjuicios causados.—55. Es lícito ocupar y retener alguna plaza fuerte o ciudad del enemigo para atender a la seguridad y evitar peligros, o para la defensa, quitando de este modo al enemigo la ocasión de hacer daño.—56. Por razón del agravio inferido, es lícito, a título de pena o en castigo, y teniendo en cuenta la gravedad de la ofensa, despojar a los enemigos de parte de su territorio. Y cómo, por esta misma razón, se puede ocupar una ciudadela o población enemiga, guardando la moderación debida.—57. Si es lícito imponer tributos a los enemigos vencidos.—58. Si es lícito deponer a los príncipes del enemigo y poner otros en su lugar, o apoderarse del gobierno. Cómo no es esto lícito en cualquier caso y por cualquier pretexto, aun en una guerra justa.—59. Se hace ver cuándo pueden ser legítimamente depuestos los príncipes enemigos.—60. Se enumeran las reglas o cánones de hacer bien la guerra.

Porque la posesión y ocupación de las provincias de aquellos bárbaros, llamados comúnmente indios, parece por fin que pueden ser defendidas sobre todo por el

derecho de guerra; por esto, después de haber disputado en la lección primera acerca de los títulos que los españoles pueden alegar sobre aquellas provincias,

me ha parecido conveniente añadir una breve discusión acerca de este derecho de guerra para dejar completa la relección anterior. Mas porque, apurados por la premura del tiempo, no podríamos tratar aquí todas las cuestiones que acerca de esta materia podrían disputarse, no he podido dejar correr la pluma cuanto la extensión y dignidad del asunto requerían, sino cuanto lo permitía la brevedad del tiempo. Por lo cual solamente apuntaré las proposiciones principales en esta materia, indicando brevemente sus pruebas y absteniéndome de examinar las múltiples objeciones que en esta controversia se presentan.

Trataré, pues, cuatro cuestiones principales. LA PRIMERA, *si es lícito a los cristianos hacer la guerra*. LA SEGUNDA, *en quién reside la autoridad de declararla y hacerla*. LA TERCERA, *cuáles pueden y deben ser las causas de una guerra justa*. Y LA CUARTA, *qué actos son lícitos contra los enemigos en guerra justa*.

En cuanto a lo primero, pudiera parecer que las guerras están completamente prohibidas a los cristianos. Porque parece que les está prohibido defenderse, según el Apóstol: *No os defendáis, carísimos, sino dad lugar a la ira*. Y conforme dice el Señor en el Evangelio: *Si alguno te hiriere en la mejilla derecha, preséntale también la izquierda. Yo os mandó no resistir al mal*. Y en San Mateo: *Todo el que tomare la espada, por la espada perecerá*. Y no basta responder que todas estas cosas no son de precepto, sino de consejo, por-

que sería ya un inconveniente bien grande que todas las guerras que emprenden los cristianos fuesen contra el consejo del Señor.

Pero en contra está la opinión de los doctores y la común costumbre de la Iglesia.

Para mayor explicación de la cuestión, es de notar que, si bien entre los católicos hay suficiente conformidad acerca de ella, sin embargo, Lutero, que nada dejó por contaminar, niega ser lícito a los cristianos tomar las armas contra los turcos, fundándose para ello en los lugares de la Sagrada Escritura ya citados y en que si los turcos invaden la cristiandad es porque ésa es la voluntad de Dios, a la cual no es lícito resistir. En lo cual, sin embargo, no logró imponer su autoridad a las gentes alemanas, nacidas para la guerra, como lo había conseguido con otras enseñanzas suyas. Tertuliano mismo parece que no rechaza esta opinión, pues en su libro *De corona militis* disputa si es plenamente lícita la milicia a los cristianos. Inclínándose, por último, más bien a la opinión que sostiene estarles prohibida, ya que, dice, ni aun les está permitido pleitear.

1. Pero, dejando a un lado opiniones extrañas, respondo a la cuestión con esta sola CONCLUSIÓN: *Es lícito a los cristianos hacer la guerra*.

Esta conclusión es de San Agustín, quien la sostiene en muchos lugares. Pues en su libro *Contra Faustum*, en el 83 *Quaestionum*, en el *De verbis Domini*, en el segundo libro *Contra manichaeos*,

en el sermón *De puero centurionis* y en la epístola *Ad Bonifacium* la trata por extenso. Se prueba la conclusión, de la manera que lo hace San Agustín, con las palabras de San Juan Bautista a los soldados: *No maltratéis a nadie ni le hagáis injuria*. De donde añade San Agustín: "Se deduce que si la religión cristiana proscribiera totalmente las guerras, se les hubiera aconsejado que abandonasen las armas y se abstuviesen por completo de ellas. Sin embargo, no se les dice esto, sino: *No maltratéis a nadie; contentaos con vuestras pagas*."

En segundo lugar, se prueba por argumento de razón que Santo Tomás emplea: Es lícito tomar la espada y usar las armas contra los malhechores interiores y contra los ciudadanos sediciosos, según el texto del Apóstol: *No en balde lleva la espada, porque es ministro de Dios y vengador para castigo de todo el que obra mal*. Por consiguiente, también es lícito usar de la espada y de las armas contra los enemigos exteriores. Por esto se ha dicho a los príncipes en el salmo: *Sacad al pobre y libertad al necesitado de las manos del pecador*.

Tercero. La guerra fue lícita en la ley natural, como consta de Abraham, que peleó contra cuatro reyes. Asimismo en la ley escrita, en la cual tenemos el ejemplo de David y de los Macabeos. Por otra parte, la ley evangélica no prohíbe nada que sea lícito por ley natural, como elegantemente enseña Santo Tomás en la 1-2 q.107 a. último, por lo cual es llamada *ley de libertad*. Luego lo que era lí-

cito en la ley natural y escrita no deja de serlo en la ley evangélica.

Y porque no puede ponerse en duda la licitud de la guerra defensiva, puesto que es lícito repeler la fuerza con la fuerza, según el texto de la ley *Ut vim vi*, en cuarto lugar se prueba también la licitud de la guerra ofensiva, esto es, de aquella en la cual no sólo se defienden o se reclaman las cosas, sino que además se pide satisfacción por una injuria recibida. Esto se prueba por la autoridad de San Agustín, que es traída en el capítulo *Dominus del Decreto*: "Las guerras justas suelen definirse diciendo que son aquellas en que se toma satisfacción de las injurias, si ha de castigarse a una ciudad o nación que no se cuida de reparar el daño causado por sus súbditos ni de devolver lo que ha quitado injustamente."

Se prueba asimismo, en quinto lugar, de la guerra ofensiva. Porque aun la misma guerra defensiva no puede hacerse convenientemente si no se infiere un escarmiento en los enemigos que hicieron la injuria o intentaron hacerla, pues de otro modo se harían cada vez más atrevidos para repetirla si no se les contuviese con el miedo del castigo.

Se prueba, además, en sexto lugar, porque el fin de la guerra es la paz y la seguridad de la república, como dice San Agustín en el libro *De verbis Domini* y en la epístola *Ad Bonifacium*. Y no podría haber esta seguridad si, con el temor de la guerra, no se tuviese a raya al enemigo. Porque sería completamente inicua la condición de la

guerra si, invadiendo los enemigos injustamente la república, solamente fuese lícito rechazarlos para que no pasasen adelante.

Se prueba en séptimo lugar, por el fin y el bien de todo el orbe. Porque de ninguna manera el orbe podría permanecer en un estado feliz, es más, llegaríamos al peor estado de cosas, si los tiranos, los ladrones y los raptos pudiesen impunemente hacer injurias y oprimir a los buenos e inocentes y no fuese lícito a estos últimos repeler sus agresiones y escarmentarlos.

Octava y última prueba. Porque en los asuntos morales un argumento principalísimo es la autoridad y el ejemplo de los santos y de los varones justos, se prueba con el de muchos que no sólo defendieron su patria y sus haciendas con guerra defensiva, sino que también vengaron con la ofensiva las injurias que los enemigos les habían hecho o intentado hacer; como consta de Jonatás y de Simón, los cuales vengaron la muerte de su hermano Juan contra los hijos de Jambri. Y en la Iglesia cristiana consta lo mismo de Constantino el Grande, de Teodosio el mayor y de otros esclarecidos y cristianísimos emperadores que emprendieron multitud de guerras de ambas clases, teniendo, como tenían, por consejeros a santísimos y doctísimos obispos.

2. La SEGUNDA CUESTIÓN es *en quién reside la autoridad para declarar la guerra.*

3. Para lo cual asentamos esta PRIMERA PROPOSICIÓN: *Cualquie-*

ra, aunque sea un simple particular, puede emprender y hacer la guerra defensiva. Esto es manifiesto, porque es lícito repeler la fuerza con la fuerza según la ley antes citada, y, por consiguiente, cualquiera puede hacer una guerra de este género sin necesidad de recurrir a la autoridad de otro, no sólo para la defensa de su persona, sino también para la de sus cosas y bienes.

4. Pero acerca de esta conclusión se propone una duda: *Si el que es acometido por un ladrón o por su enemigo puede repeler la agresión hiriéndole, en el caso de poder evitarla por la fuga.*

El Arzobispo responde que no, porque ya no sería defensa *con la moderación propia de una defensa inculpada*, ya que cada uno está obligado a defenderse en cuanto pueda con el mínimo daño del que ataca. Por consiguiente, si en caso de resistir, hubiera de matar, o de herir gravemente al agresor y, por otra parte, pudiera librarse de él huyendo, parece que estaría obligado a hacerlo. Pero el Panormitano distingue. Si el agredido hubiese de sufrir grave deshonra en huir, no estaría obligado a hacerlo, y podría repeler la agresión hiriendo al adversario. Pero si no hubiese de sufrir detrimento en su fama o en su honor, como acontecería a un religioso o plebeyo atacado por un gran señor, o por un hombre muy fuerte, en este caso estaría más bien obligado a huir.

Bártolo, en cambio, opina in-

distintamente que puede defenderse y que no está obligado a huir, porque la fuga es una afrenta. Si, pues, es lícito resistir con las armas para defender las cosas materiales, como consta en dicho capítulo *Olim*, y en el capítulo *Dilecto*, mucho más lo será para repeler un agravio corporal, que es más que la pérdida de la hacienda, como aparece en la ley *In servorum*, de las *Pandectas*. Y esta opinión puede seguirse con probabilidad y con suficiente seguridad; tanto más que el derecho civil lo concede, como se ve por la citada ley *Furem*, y con la autorización de la ley ninguno peca, pues las leyes dan derecho en el fuero de la conciencia. De donde se sigue que, aun cuando por derecho natural no fuera lícito matar para defender sus bienes, parece que lo sería por derecho civil. Y esto, con tal de evitar el escándalo, parece ser lícito no sólo a los seglares, sino también a los clérigos y religiosos.

5. SEGUNDA PROPOSICIÓN: *Cualquier república tiene autorización para declarar y hacer la guerra.*

Para probarla hay que notar que, en cuanto a esto, existe diferencia entre una persona privada y la república. Una persona privada tiene derecho de defenderse a sí y a sus cosas, como queda dicho; pero no lo tiene para vengar la injuria y aun ni para reclamar lo robado después de cierto tiempo; sino que la defensa debe hacerse mientras dure el peligro, que es lo que los juristas denomi-

nan *in continenti*. Por lo tanto, pasada la necesidad de la defensa, cesa la permisión de la guerra. Creo, sin embargo, que al agredido puede repeler la ofensa inmediatamente, aun cuando el agresor no hubiera de pasar adelante. Y para evitar la deshonor y la ignominia, podría el que ha recibido un bofetón (por ejemplo) herir a su agresor en el mismo momento con la espada, no para tomar venganza, sino para evitar la ignominia y la infamia. Pero la república tiene autoridad no sólo para defenderse, sino también para vengar a sí y a los suyos, y para exigir reparación de las injurias. Lo cual se prueba, porque, como Aristóteles dice en el libro tercero de los *Políticos*, la república debe de bastarse a sí misma, y no podría conservar suficientemente el bien público y su propio estado, si no pudiese vengar las injurias e infundir respeto a sus enemigos; ya que sin esto se harían los malos más prontos y audaces para inferir injuria, si viesan que podían hacerlo impunemente. Por ello es necesario, para la conveniente administración de los negocios humanos, que se conceda esta autoridad a la república.

6. TERCERA PROPOSICIÓN: *La misma autoridad que la república tiene el príncipe en cuanto a esto.* Esta es la opinión de San Agustín en su libro *Contra Faustum*, donde dice que "el orden natural acomodado a la paz de los mortales exige que resida en el príncipe la autoridad de poder emprender la guerra". Lo cual se prueba, porque

el príncipe recibe sus poderes por elección de la república; luego hace sus veces y posee su autoridad; y así, cuando en una república hay un príncipe legítimo, toda la autoridad reside en él, de tal modo que nada pueda hacerse en paz o en guerra tocante al interés público, sin contar con él.

7. Pero toda la dificultad está en determinar *qué es una república y quién propiamente puede llamarse príncipe*. A esto se responde brevemente, que república se llama a una comunidad perfecta. Pero aun cabe dudar qué es una comunidad perfecta.

Para cuya declaración es de notar que *perfecto* es lo mismo que *todo*. De donde se llama imperfecto a lo que le falta algo, y perfecto a lo que nada le falta. Es, por consiguiente, república o comunidad perfecta aquella que es por sí misma todo, o sea que no es parte de otra república, sino que tiene leyes propias, consejo propio, magistrados propios, como son los reinos de Castilla y el de Aragón, el principado de Venecia y otros semejantes. Y no es ningún inconveniente que haya muchos principados y repúblicas perfectas bajo un mismo príncipe. Una república semejante, o su príncipe, tiene autoridad para declarar la guerra y sólo ella.

8. Pero por esto mismo puede dudarse, y con razón, *si cuando muchas repúblicas de éstas tienen un señor o príncipe común pueden hacer la guerra por sí mismas, sin contar con la autoridad*

del príncipe superior. Y respondo que sin duda pueden hacerla, lo mismo que los reyes, que están sujetos al emperador, pueden guerrear entre sí, sin tener en cuenta la autoridad imperial. Porque, como se ha dicho, la república debe bastarse a sí misma y no se bastaría si careciese de esta facultad.

9. De donde también se deduce claramente *que los demás régulos o príncipes que no rigen una república perfecta, sino que forman parte de otra, no pueden declarar ni hacer la guerra, como, por ejemplo, el duque de Alba, o el conde de Benavente*, pues son partes del reino de Castilla y, por consiguiente, no presiden repúblicas perfectas. Pero como estas cosas son en gran parte de derecho de gentes o humano, la costumbre puede dar poder y autoridad para hacer la guerra. De donde si alguna ciudad o algún príncipe ha obtenido por antigua costumbre el derecho de hacerla por sí mismo, no se le puede negar esta autoridad, aun cuando, por otra parte, no fuese su república perfecta. En otros casos, la necesidad podría conceder esta misma licencia y autoridad. Si en un mismo reino una ciudad moviese guerra a otra, o un gobernador a otro, y el rey se descuidase o no se atreviese a castigar las ofensas inferidas, en este caso, la ciudad o el jefe agraviado podrían no sólo defenderse, sino también hacer la guerra, escarmentar a los enemigos y hasta dar muerte a los culpables; porque de otra suerte ni aun se podría defender

debidamente, ya que los enemigos no se abstendrían de la injuria, si aquellos que la padecen se contentaran con sólo defenderse. Por cuya razón se concede aun al hombre particular el poder atacar a su enemigo, si de otra suerte no ve camino de defenderse de la injuria.

Y con esto basta acerca de esta cuestión.

10. CUESTIÓN TERCERA: *Cuál puede ser la razón y la causa de una guerra justa.* La cual es más necesaria para todo el problema y para la controversia acerca de los bárbaros.

Para esto establezco como PRIMERA PROPOSICIÓN: *La diversidad de religión no es causa justa para una guerra.* Queda largamente probada en la relección anterior, donde impugnamos el cuarto título que puede pretenderse para la posesión de los bárbaros, esto es, cuando no quieren recibir la fe cristiana. Es sentencia de Santo Tomás, y común entre los doctores, y no sé de ninguno que sienta lo contrario.

11. SEGUNDA PROPOSICIÓN: *No es justa causa de guerra el deseo de ensanchar el propio territorio.*

Esta proposición es demasiado clara para que necesite probarse. De otra suerte habría causa justa por cualquiera de las partes beligerantes, y así todos serían inocentes. De lo cual a su vez se seguiría que no sería lícito matarlos, e implica contradicción que fuese guerra justa y que no se pudiese dar muerte a los enemigos.

12. TERCERA PROPOSICIÓN: *Tampoco es causa justa de guerra la gloria o el provecho particular del príncipe.*

Esto es también evidente. Porque el príncipe debe ordenar tanto la paz como la guerra al bien común de la república, y así como no puede invertir en gloria o provecho suyo los fondos públicos, mucho menos puede exponer a sus súbditos al peligro. Esta es la diferencia entre el rey legítimo y el tirano, que el tirano ordena su gobierno al propio provecho y acrecentamiento, mientras que el rey lo dirige al bien público. Así lo dice Aristóteles en el 4º de los *Políticos*.

En segundo lugar, porque el príncipe tiene la autoridad recibida de la república, luego debe de emplearla para el bien de ella. Además, las leyes deben darse no para ningún provecho particular, sino para la utilidad común de los ciudadanos, como se dice en la distinción 4, capítulo *Erit autem lex*, texto tomado de San Isidoro. Luego también las leyes de la guerra deben ser para la utilidad común, y no sólo para la particular del príncipe.

Por último, en esto se diferencian los hijos de los siervos, como dice Aristóteles en el libro primero de los *Políticos*, en que los señores usan de los siervos para propia utilidad; mientras que los hijos no son para otros, sino para sí mismos. Por consiguiente, si los príncipes abusan de los ciudadanos, obligándoles a ir a la guerra y a contribuir a ella con su dinero no para el bien público, sino para

su propia utilidad, los convierten en esclavos.

13. CUARTA PROPOSICIÓN: *La única y sola causa justa de hacer la guerra es la injuria recibida.*

Esto se prueba en primer lugar por la autoridad de San Agustín: "Las guerras justas suelen definirse", etc., como arriba se ha alegado; y es determinación de Santo Tomás en la 2-2 q.4 a.1, y de todos los doctores.

Además, la guerra ofensiva se hace para tomar venganza de los enemigos y para escarmentarlos, como queda dicho. Pero no puede haber venganza donde no han precedido culpa e injuria. Luego es patente la consecuencia.

Además, no tiene el príncipe mayor autoridad sobre los extraños que sobre los propios súbditos. Pero contra los suyos no puede recurrir a la violencia, a no ser que hayan cometido algún delito; luego tampoco contra los extraños. Lo cual se confirma con el texto de San Pablo, que arriba adujimos, donde, hablando del príncipe, dice que *no en balde lleva espada, ya que es ministro de Dios y vengador para castigo de todo el que obra mal*. Por donde consta que no se puede usar de las armas contra quienes no nos hacen mal, ya que por derecho natural está prohibido matar a los inocentes. Aunque nada digo en el caso de que Dios mismo mandase especialmente otra cosa, pues Él es dueño de la vida y de la muerte y podría con su derecho disponer las cosas de otro modo.

14. QUINTA PROPOSICIÓN: *No basta una injuria cualquiera para declarar la guerra.*

Se prueba. Porque ni aun a los propios súbditos es lícito imponer castigos graves, tales como la muerte, el destierro o la confiscación de sus bienes, por una culpa cualquiera. Y como todas las cosas que en la guerra se hacen son graves y atroces, pues son matanzas, incendios y devastaciones, no es lícito castigar con la guerra por injurias leves a sus autores, porque la dureza de la pena debe ser proporcional a la gravedad del delito (Deut. 25).

15. LA CUARTA CUESTIÓN es acerca del derecho de guerra, o sea *qué cosas están permitidas en una guerra justa*.

PRIMERA PROPOSICIÓN: *En la guerra es lícito hacer todo lo que sea necesario para la defensa del bien público.*

Es evidente, ya que el fin de la guerra es defender y conservar la república. Además, esto mismo es lícito al particular en su propia defensa, como queda probado; luego mucho más lo será a la república y al príncipe.

16. SEGUNDA PROPOSICIÓN: *Es lícito recobrar todas las cosas perdidas y sus intereses.*

Es también demasiado clara para que necesite prueba, ya que éste es el fin con que se declara y acepta la guerra.

17. TERCERA PROPOSICIÓN: *Es lícito resarcirse con los bienes del enemigo de los gastos de la gue-*

rra y de todos los daños causados por él injustamente.

Es también manifiesta, porque a todas esas cosas están obligados los enemigos que hicieron la ofensa. Luego el príncipe que hace la guerra puede reclamarlas y exigir las por medio de ella. Además, como antes se dijo, porque, cuando no se ve otro camino de recobrarlo, puede el particular apoderarse por sí mismo de lo que su deudor le debe. Por fin, si hubiese un juez legítimo entre ambas partes en guerra, debería condenar a los injustos agresores y a los autores de la injuria no sólo a restituir lo robado, sino también a resarcir los gastos de la guerra y todos los demás daños y perjuicios. Y siendo así que el príncipe que sostiene una guerra justa obtiene las funciones de un juez, en la causa de guerra, como en seguida vamos a decir, también él por sí mismo puede exigir todo aquello de sus enemigos.

18. CUARTA PROPOSICIÓN: *No sólo es lícito lo dicho, sino que el príncipe que hace una guerra justa puede pasar aún más adelante, hasta hacer todo cuanto sea necesario para asegurar la paz y la seguridad frente a sus enemigos; por ejemplo, destruyendo sus fortalezas y levantando fortificaciones en el territorio enemigo, si esto fuere necesario para evitar peligros.*

Se prueba, porque como se ha dicho arriba, el fin de la guerra es la paz y la seguridad. Por consiguiente, al que hace una guerra justa le es lícito todo aquello que

sea necesario para conseguirlas. Además, la tranquilidad y la paz se cuentan entre los bienes humanos, de tal modo que sin ellas ni aun los más grandes bienes pueden proporcionar felicidad. De donde se sigue que si los enemigos turban la tranquilidad de la república, es lícito asegurarse contra ellos por los medios convenientes.

Asimismo, es lícito hacer todas estas cosas contra los enemigos interiores, esto es, contra los malos ciudadanos. Luego también contra los enemigos extraños. El antecedente es manifiesto, porque si alguno en la república hace una injuria a otro ciudadano, el magistrado no sólo obliga al autor de la injuria a satisfacer al ofendido, sino que, aun si teme de él, le obliga a dar fiadores o a alejarse de la ciudad, a fin de evitar el peligro que de él pudiera provenir.

Por lo cual se hace patente que, terminada la guerra y recuperadas las cosas, es lícito exigir del enemigo rehenes, naves, armas y otras cosas que, sin fraude ni dolo, sean necesarias para mantener a los enemigos en el cumplimiento de su deber y para evitar todo peligro que de ellos pudiera provenir.

19. QUINTA PROPOSICIÓN: *No sólo es lícito esto, sino que después de obtenida la victoria, recobradas las cosas y aseguradas la paz y la tranquilidad, se puede vengar la injuria recibida de los enemigos, escarmentarlos y castigarlos por las injurias inferidas.*

Para probarla hay que notar que los príncipes no sólo tienen autoridad sobre sus súbditos, sino también sobre los extraños para obligarlos a que se abstengan de hacer injurias, y esto por derecho de gentes y en virtud de la autoridad de todo el orbe. Y aún parece que por derecho natural, pues de otro modo el mundo no podría subsistir, si no hubiese en algunos autoridad y fuerza para atemorizar a los malos y reprimirlos, a fin de que no dañen a los inocentes. Todas aquellas acciones que son necesarias para el gobierno y conservación del mundo se incluyen en el derecho natural. Ni puede probarse de otro modo que la república tiene por derecho natural autoridad para castigar a los ciudadanos que le sean perniciosos. Y si la república puede hacer esto con sus súbditos, no hay duda que el orbe podrá también hacerlo con los hombres perniciosos y malvados, y esto ha de ejecutarlo por medio de los príncipes. Luego ciertamente pueden los príncipes castigar a los enemigos que hicieron alguna injuria a la república, sobre todo después que la guerra ha sido declarada justamente y con arreglo a todas las formalidades, pues entonces los enemigos quedan sujetos al príncipe como a su propio juez.

Lo cual se confirma, porque es imposible que se consigan la paz y la tranquilidad, que son el fin de la guerra, a no ser castigando a los enemigos con males y daños, con los cuales escarmenten y no vuelvan otra vez a cometer tales excesos. Todo lo cual se confirma

con la autoridad y los ejemplos de los buenos; pues, como arriba se dijo, los Macabeos hicieron la guerra no sólo para recobrar las cosas perdidas, sino también para vengar las injurias. Lo mismo hicieron príncipes cristianísimos y religiosísimos emperadores. Y esto es preciso hacerlo así, pues la ignominia y el deshonor de la república no se borra con sólo poner en fuga a los enemigos, sino castigándolos además y afligiéndolos con la severidad de las penas. Porque el príncipe no sólo tiene obligación de defender los intereses materiales, sino también el honor y la autoridad de la república.

De todo lo que se ha dicho surgen MUCHAS DUDAS. Y es LA PRIMERA *acerca de la justicia de la guerra*, esto es: *Si para que una guerra sea justa basta que el príncipe crea tener justa causa.*

20. Para aclararla establezco la PRIMERA PROPOSICIÓN: *No siempre es suficiente que el príncipe crea justa la guerra.*

Se prueba, en primer lugar, porque en otras cuestiones de menor importancia no basta ni al príncipe ni a los particulares creer que obran justamente. Lo cual es evidente, porque pueden errar venible o afectadamente, y para que un acto sea bueno no basta el parecer de un cualquiera, sino que es preciso que se haga conforme al juicio de los sabios, según consta por el libro segundo de los *Éticos*. Se seguiría, por otro lado, que muchas guerras serían justas por entrambas partes. Porque co-

múnmente ocurre que los príncipes no hacen la guerra de mala fe, sino creyendo defender una causa justa; de esta suerte serían inocentes todos los soldados y, por consiguiente, no se les podría matar. Además, en caso contrario, hasta los turcos y los sarracenos harían guerra justa a los cristianos, pues piensan que con ella prestan un servicio a Dios.

21. SEGUNDA PROPOSICIÓN: *Para que una guerra sea justa conviene examinar con grande diligencia la justicia y causas de ella y escuchar asimismo las razones de los adversarios, si acaso quisieren discutir según razón y justicia.*

En efecto, como dice el cómico, *al varón sabio conviene experimentar todas las cosas antes con las palabras que con las armas* y aconsejarse con varones probos y sabios, los cuales le hablen con entera libertad y sin ira, odio ni pasión. Y es que, como dice Crispo, *no se ve fácilmente la verdad donde con esas pasiones se tropieza*. Ello es manifiesto, porque, como en las cosas morales sea tan difícil llegar a lo verdadero y justo, será fácil errar si se tratan estos negocios con descuido y negligencia. Tal error no excusará a sus autores, sobre todo tratándose de asunto tan importante en que se trata del peligro y de la desgracia de muchos, que, en último término, son prójimos nuestros y a los cuales estamos obligados a amar como a nosotros mismos.

22. La SEGUNDA DUDA es si los súbditos están obligados a exami-

nar las causas de la guerra o si pueden ir a ella sin hacer ninguna diligencia en torno a ella, a la manera que los lictores pueden ejecutar un decreto del pretor sin más examen.

Acerca de esta duda propongo la PRIMERA PROPOSICIÓN: *Si al súbdito le consta de la injusticia de la guerra, no puede ir a ella ni aun por mandato del príncipe.* Lo cual es manifiesto, porque en virtud de ninguna autoridad es lícito dar muerte a un inocente. Luego si los enemigos son inocentes en este caso, no se les puede matar.

Además, el príncipe peca haciendo la guerra en tal causa. Pero, como dice el Apóstol, *no sólo son dignos de muerte los que obran mal, sino también los que consienten a quienes lo hacen*. Luego los soldados que pelean de mala fe no pueden tampoco excusarse. Además, no es lícito matar a los ciudadanos inocentes por mandato del príncipe. Luego ni tampoco a los extraños.

23. De todo lo cual se sigue como corolario: *Cuando los súbditos tengan conciencia de la injusticia de la guerra, no les es lícito ir a ella, sea que se equivoquen o no.* Ello es evidente, porque como dice el Apóstol: *Todo lo que no es según conciencia es pecado.*

24. SEGUNDA PROPOSICIÓN: *Los senadores, gobernadores y en general todos los que, llamados o libremente, son admitidos al con-*

sejo público o del príncipe, deben y están obligados a examinar las causas de una guerra justa.

También consta. Porque todo el que pueda impedir el peligro o el daño de los prójimos está obligado a ello, sobre todo cuando se trata de peligro de muerte y de males graves, como son los de la guerra; y como estos tales pueden con su consejo y autoridad evitarla, examinando sus causas, si acaso fuese injusta, están obligados a ello.

Además, si por su negligencia se llegara a hacer una guerra injusta, parecería que ellos consentían, ya que a cada uno se imputa lo que puede y debe impedir, si no lo impide.

Asimismo, porque el rey solo no basta para examinar las causas de la guerra, y es de presumir que puede errar y que errará con daño y perjuicio de muchos. Luego la guerra debe hacerse no sólo por el parecer del rey ni por el de unos pocos, sino por el de muchos que sean sabios y probos.

25. TERCERA PROPOSICIÓN: *Los ciudadanos inferiores que no son admitidos ni tienen voz ni voto ante el rey o el consejo público, no están obligados a examinar las causas de la guerra, sino que pueden pelear confiando en sus superiores.*

Se prueba, en primer lugar, porque ni convendría ni sería posible comunicar con la plebe todos los negocios públicos. Además, porque los hombres de condición inferior no podrían evitar la guerra aunque estuviesen ciertos de su

injusticia, y su parecer no sería escuchado. Luego en balde examinarían las causas de la guerra. Asimismo, porque para tales hombres, mientras no conste lo contrario, debe ser argumento suficiente para creer en la justicia de la guerra que se haga por público consejo y autoridad. Luego no tienen necesidad de más investigación.

26. CUARTA PROPOSICIÓN: *En algún caso podría ser que hubiese tales indicios y argumentos de la injusticia de la guerra, que no excusase la ignorancia ni aun a estos tales.*

Es notorio. Porque semejante ignorancia podría ser afectada y concebida por mala pasión contra los enemigos. De lo contrario, los infieles tendrían excusa siguiendo a sus príncipes a la guerra contra los cristianos y no sería lícito matarlos, porque cierto es que ellos creen tener causa justa para hacer la guerra. Además, la tendrían también los soldados que crucificaron a Cristo por ignorancia, siguiendo la orden de Pilatos. Por fin, también se excusaría el pueblo judío, que, persuadido por sus mayores, clamaba: *Quita, quita, crucifícale.*

27. DUDA TERCERA: *¿Qué se debe hacer cuando la justicia de la guerra es dudosa, esto es, cuando por cada parte hay razones aparentes y probables?*

PRIMERA PROPOSICIÓN, respecto de los príncipes: *Parece que si uno está en legítima posesión, mientras dure la duda, no puede*

otro disputársela con las armas. Por ejemplo, si el rey de Francia está en legítima posesión de la Borgoña habiendo duda de si tiene derecho a ella o no, no parece que el emperador pueda reclamarla con las armas. Y, por el contrario, el rey de Francia tampoco puede hacer lo mismo con Nápoles o Milán, si hay duda de a quién pertenece el derecho.

Se prueba, porque en los casos dudosos prevalece el derecho del poseedor. Luego no es lícito despojarle de su posesión por un motivo dudoso. Además, si las cosas se tratasen delante de un juez legítimo, nunca mandaría, en un negocio dudoso, desposeer al poseedor. Luego, aun supuesto que aquellos príncipes que pretenden tener derecho sean jueces en esa causa, no puede ninguno de ellos lícitamente despojar al poseedor mientras dure la duda acerca del derecho.

Asimismo, en las cosas y negocios de los particulares nunca es lícito, en un asunto dudoso, despojar al legítimo poseedor. Luego tampoco en los de los príncipes, ya que las leyes están hechas por ellos. Puesto que si, según las leyes humanas, no se puede en un caso dudoso despojar al legítimo poseedor, podría con razón echarse en cara al príncipe: *Aguanta la ley que tú mismo diste; pues cada uno debe sujetarse al mismo derecho que él establece para los demás.* De otra suerte, sería justa la guerra por ambas partes, y ésta nunca tendría arreglo. Porque si fuese lícito a una parte reclamar por las armas alguna cosa en un

asunto de esta naturaleza, también sería lícito a la otra defenderse. Y después que uno la hubiese recobrado podría a su vez el otro reclamársela, y así nunca tendrían término las guerras, con grandísimo perjuicio de los pueblos.

28. SEGUNDA PROPOSICIÓN: *Si la ciudad o provincia sobre que recae la duda no tiene legítimo poseedor, o ha quedado vacante por muerte del señor legítimo, y se duda si su heredero es el rey de España o el de los franceses y no se puede averiguar lo cierto, parece que, si uno quiere proponer un arreglo o hacer una repartición equitativa, el otro está obligado a aceptar la condición, aunque sea más poderoso y pudiera apoderarse de todo por las armas, en cuyo caso no tendría causa justa para la guerra.*

Se prueba, porque éste no hace injuria pidiendo una parte igual en un asunto en que ambos tienen los mismos derechos. Además, en los asuntos particulares, en un caso dudoso no sería lícito apoderarse de todo. De lo contrario, aquí también la guerra sería justa por entrambas partes. Además, un juez justo no adjudicaría todo a ninguno de los litigantes.

29. TERCERA PROPOSICIÓN: *El que duda de su derecho, aun cuando esté en pacífica posesión, está obligado a examinar el asunto diligentemente y a oír pacíficamente las razones de la parte contraria, por si puede llegar a algo cierto, bien a su favor, bien en el de otro.*

Se prueba, porque el que duda

y descuida enterarse de la verdad, ya no puede decir que posee de buena fe. Asimismo, en las causas matrimoniales, si alguno, estando en legítima posesión, comienza a dudar de si tal mujer es suya o es de otro, es cierto que está obligado a examinar el asunto. Luego por la misma razón le está en todas las demás causas.

Por otra parte, los príncipes son jueces de sus propias causas, porque no tienen superiores. Pero es cierto que, si alguno presenta litigio contra algún legítimo poseedor, el juez está obligado a examinar el asunto. Luego también lo está el príncipe en un caso semejante.

30. CUARTA PROPOSICIÓN: *Examinado el asunto, mientras dure la duda razonable, el poseedor legítimo no está obligado a abandonar la posesión, sino que puede lícitamente retenerla.*

Es evidente. En primer lugar, porque un juez no podría despojarle, y por consiguiente no está obligado a abandonarla ni todo ni en parte. Además, en una causa matrimonial no está obligado a ceder en caso de duda, según consta en el capítulo *Inquisitioni* y en el capítulo *Dominus*. Luego tampoco en otras causas. Y Adriano sostiene expresamente en la cuestión segunda del *quodlibeto* segundo, que el que duda puede lícitamente retener la posesión.

Esto por lo que atañe a los príncipes en un caso dudoso. En cuanto a los súbditos, en caso de duda sobre la justicia de la guerra, el mismo Adriano dice, en la respuesta al primer argumento prin-

cipal, que el súbdito que duda de la justicia de la guerra, esto es, de si la causa que se alega es suficiente o simplemente si existe causa bastante para declararla, no puede lícitamente tomar parte en esa guerra aunque el príncipe se lo mande. Esto lo prueba, porque se pone en peligro de pecado mortal. Y además porque *lo que no es según conciencia es pecado*. Lo que, según los doctores y la verdad, se entiende que es obrar no sólo contra la conciencia cierta o contra la opinativa, sino también contra la dudosa. Lo mismo parece tener Silvestre en la palabra *Bellum* 1 § 9.

31. QUINTA PROPOSICIÓN: *No hay duda que, ante todo en la guerra defensiva, no sólo pueden los súbditos seguir a su príncipe en un caso dudoso, sino que están obligados a seguirle. Pero también es verdad de la guerra ofensiva.*

Se prueba primero porque, como se ha dicho, el príncipe no siempre puede ni debe decir a sus súbditos las razones de la guerra, y si los súbditos no pudieran militar sino después de estar ciertos de la justicia de la guerra, se pondría la república en grave peligro y quedarían las puertas abiertas a las injurias de los enemigos. Además, en los casos de duda debe seguirse la parte más segura. Pero si los súbditos en tal caso no siguen a su príncipe en la guerra, se ponen en peligro de favorecer a los enemigos de su república, lo cual es mucho más grave que pelear contra ellos con duda. Luego deben salir a la guerra.

También se prueba claramente porque el verdugo está obligado a ejecutar la sentencia del juez, aun cuando dude si es justa, pues lo contrario sería grandemente peligroso. Esta misma opinión parece defender San Agustín, como se ve en el capítulo *Quid culpatur*: "Un justo, aunque milite a las órdenes de un rey sacrílego, puede rectamente pelear cuando él se lo mande, si lo que se le manda es cierto que no está contra ningún precepto de Dios o por lo menos no es cierto que lo esté." He aquí a San Agustín declarando expresamente que si no es cierto, esto es, si es dudoso que vaya contra un precepto de Dios, puede el súbdito pelear. Ni Adriano mismo puede desembarazarse de este testimonio de San Agustín, aunque lo intente por todos los medios posibles. Indudablemente, pues, nuestra tesis es determinación de San Agustín.

Y no vale decir que ese tal debe remover la duda y formarse conciencia de que la guerra es justa, pues puede ser que no lo logre, como sucede con otras dudas. Adriano parece haber errado en pensar que, si dudo de que esta guerra es justa o no para mi príncipe, se sigue inmediatamente que dudo también si me es o no lícito ir a ella. Puesto que de ninguna manera se puede obrar contra la duda de conciencia, y si dudo de si esto me es lícito o no, pecho si lo hago. Pero no se sigue que, si dudo de si es justa la causa de determinada guerra, dude de si puedo pelear en ella, sino más bien lo contrario. Pues si dudo de si la gue-

rra es justa se sigue que puedo ir a ella por orden de mi príncipe. Así como no se sigue que si el verdugo duda de si es justa la sentencia del juez, dude también de si es lícito ejecutarla; es más, sabe que está obligado a ello. Ni tampoco de que si dudo de si esta mujer es mía, dude también de si estoy obligado a darle el débito.

32. La CUARTA DUDA es si una guerra puede ser justa por entrambas partes.

Se responde: PRIMERA PROPOSICIÓN: *Fuera del caso de ignorancia, es evidente que esto no puede suceder.*

Porque si consta del derecho y de la justicia de la otra parte, no es lícito hacerle la guerra ni ofendiendo ni defendiéndose.

SEGUNDA: *Supuesta una ignorancia probable de hecho o de derecho, puede ser la guerra justa de suyo para aquella parte que tiene de su lado la justicia; y también por la otra, en cuanto que puede excusarse de pecado por la buena fe.* Puesto que la ignorancia invencible excusa enteramente. Esto a lo menos de parte de los súbditos puede acontecer con frecuencia. Pues aunque el príncipe que hace una guerra injusta tenga plena conciencia de su injusticia, sin embargo sus súbditos pueden seguirle de buena fe, y así pelean los vasallos justamente por entrambas partes.

33. Pero de aquí se sigue la QUINTA DUDA: *Si aquel que, por ignorancia, ha tomado parte en una guerra injusta, está obligado a*

restitución si después le consta de su injusticia, sea príncipe, sea vasallo.

PRIMERA PROPOSICIÓN: *Si tenía probabilidad de la injusticia de la guerra, al informarse de qué parte está la justicia está obligado a restituir las cosas de que se ha apoderado y que todavía no ha consumido, esto es, tanto cuanto con ellas se ha enriquecido, pero no aquellas que ha gastado ya.*

Porque es una regla de derecho que el que no ha participado de la culpa no debe de sufrir el daño que de ella se siga. Así como el que de buena fe asistiese a un opíparo banquete dado por un ladrón, en el cual se consumiesen manjares robados, no estaría obligado a restituir, a no ser quizá lo que hubiese gastado en la propia casa. Pero si dudó de la injusticia de la guerra y fue a ella por la autoridad de su príncipe, dice Silvestre que está obligado a restituirlo todo, pues guerreó de mala fe.

Sin embargo, establezco, en conformidad con lo arriba dicho, una **SEGUNDA PROPOSICIÓN:** *Tampoco este tal está obligado a restituir de lo gastado, al igual que los otros.* Pues, como queda dicho, lidió de buena fe y lícitamente. Pero sería verdad lo que Silvestre dice si prácticamente dudase que le era lícito ir a la guerra, porque en este caso obraría contra conciencia.

Pero es mucho de considerar que puede ser la guerra justa y lícita en sí misma y no serlo por alguna circunstancia. Puede, en efecto, suceder que uno tenga derecho

para recobrar una ciudad o una provincia y, sin embargo, le sea ilícito intentarlo por razón del escándalo. Porque —como arriba se ha dicho— las guerras deben hacerse para el bien común, y si para recobrar una ciudad es necesario que se sigan mayores males a la república, tales como la devastación de otras muchas, grandes matanzas, la irritación de los príncipes y ocasiones de nuevas guerras con daño para la Iglesia, y además que con ello se diera a los paganos oportunidad para invadir y apoderarse de las tierras de los cristianos, en este caso no cabe dudar que están obligados los príncipes a ceder de su derecho y abstenerse de hacer la guerra. Es evidente que si el rey de Francia, por ejemplo, tuviese derecho para recobrar a Milán, pero de la guerra el reino de Francia y el ducado de Milán hubiesen de sufrir graves calamidades y grandes males, no le sería lícito intentar recobrarlo, porque esa guerra debería de hacerse o para el bien de Francia o de los milaneses. Y siendo así que para ambos se seguirían graves males, no puede ser justa tal guerra.

Sobre la **OTRA CUESTIÓN:** *Cuánto es lo lícito en la guerra justa,* se ofrecen también muchas dudas.

34. La PRIMERA es: *Si es lícito en la guerra matar a los inocentes.*

Parece que sí. Porque, en primer lugar, los hijos de Israel mataron niños, como consta de Josué, en Jericó, y después de Saúl, el cual mató niños en Amalec, ambos por autoridad y mandato de

Dios. Y siendo así que *todo cuanto está escrito lo está para nuestra enseñanza*, como dice San Pablo, luego también ahora, si la guerra es justa, será lícito matar inocentes.

35. Acerca de esta duda, sea la PRIMERA PROPOSICIÓN: *Nunca es lícito matar a los inocentes con intención directa.*

Se prueba, en primer lugar, por el Éxodo 23, donde dice: *No matarás al inocente y al justo.*

Segundo. Porque el fundamento de la guerra es la injuria, como queda demostrado. Pero la injuria no procede de los inocentes. Luego no es lícito usar de la guerra contra ellos.

Tercero. En la república no es lícito matar a los inocentes por los delitos de los malos. Luego tampoco lo es castigar a los que viven entre los enemigos por la injuria cometida por otros.

Cuarto. De otra suerte sería la guerra justa por ambas partes, fuera del caso de ignorancia, lo cual no puede ser, como se ha dicho. La consecuencia es evidente, porque cierto es que los inocentes pueden defenderse contra cualquiera que intente darles muerte.

Todo esto se confirma con la autoridad del Deuteronomio, en que dice que mandó Dios a los israelitas que, cuando tomasen por fuerza una ciudad, matasen a los habitantes, pero perdonando a las mujeres y los niños.

36. De lo cual se sigue que *ni aun en la guerra contra los turcos es lícito matar a los niños.*

Ello es manifiesto porque son inocentes. Así como tampoco a las mujeres, porque, en lo tocante a la guerra, se presume que son inocentes, a menos de que constase la culpabilidad de alguna. Lo mismo se debe decir de los labradores inofensivos entre cristianos, como también de la demás gente togada y pacífica, pues todos se presumen inocentes, mientras no conste lo contrario. Por esta misma razón tampoco se puede matar a los peregrinos y huéspedes que acaso están entre los enemigos, pues también se reputan inocentes, pues en rigor no son enemigos. Asimismo a los clérigos, porque también se tienen por inocentes en la guerra, a no ser que conste lo contrario, como es cuando toman parte en ella.

37. SEGUNDA PROPOSICIÓN: *Por excepción, en algún caso es lícito matar inocentes a sabiendas; por ejemplo, cuando se ataca justamente una fortaleza o una ciudad dentro de la cual consta haber muchos inocentes, y no pueden emplearse máquinas de guerra, ni armas arrojadas, ni ponerse fuego a los edificios, sin que padezcan tanto los inocentes como los culpables.*

Se prueba. Porque de otro modo no podría hacerse la guerra contra los culpables y sería en balde la justicia de los beligerantes. Como también es lícito usar de las máquinas de guerra contra los sitiadores que asedian una ciudad, aunque entre ellos haya niños e inocentes. Pero es preciso tener en cuenta lo que se ha dicho

poco ha, que se ha de precaver que de la guerra no se sigan mayores males de los que por ella se hayan de evitar. Por lo tanto, si para conseguir la victoria principal en una guerra representa poco el atacar una fortaleza o una ciudad en que hay guarnición enemiga y allí se hallan muchos inocentes, no parece lícito que para combatir a unos pocos culpables se pueda matar a muchos inocentes, incendiando, empleando máquinas o de cualquier otro modo, porque indiferentemente perecerían inocentes y culpables. Y, por último, nunca parece lícito matar inocentes, aun sin intención directa, a no ser cuando una guerra justa no puede desenvolverse de otro modo, según aquello de San Mateo: *Dejad crecer la cizaña, no sea que, al recogerla, arranquéis juntamente el trigo.*

38. Todavía acerca de esto puede dudarse: *Si es lícito dar muerte a los inocentes, de quienes puede amenazar un peligro futuro.* Así, por ejemplo, los hijos de los saracenos son inocentes, pero con fundamento se puede temer que llegando a mayores pelearán contra los cristianos y les moverán guerra con peligro de éstos. Como también la población civil adulta, entre los enemigos, que no son soldados, se presumen inocentes; pero esos tales serán en breve reclutados y constituirán un peligro. Se pregunta si será lícito matarlos.

Parece que sí, por la misma razón por que se puede matar indirectamente a otros inocentes.

Además, en el Deuteronomio 20 se manda a los hijos de Israel que, cuando ataquen alguna ciudad, maten a todos los adultos, y no es de presumir que todos fuesen culpables.

Se responde a esto: Aunque tal vez pudiera sostenerse la opinión de que en ese caso se podrían matar, sin embargo, creo que en manera alguna es lícito. Porque no se pueden hacer males para evitar otros males mayores, y es intolerable se dé muerte a uno por un pecado futuro. Además, que hay otros medios para precaverse de ellos, como son la cautividad, el destierro y otros, como en seguida diremos. De donde se sigue que, ya sea después de la victoria, ya durante la guerra, si consta de la inocencia de algún soldado, y los demás soldados pueden librarle, están obligados a salvarlo.

Al argumento de los contrarios respondo que aquello se hizo por mandato especial de Dios, el cual, airado e indignado contra tales pueblos, quiso destruirlos por completo, como cuando envió fuego contra Sodoma y Gomorra para que devorase a inocentes y culpables, pues Él es el Señor de todas las cosas. Pero esta licencia no la concedió según la ley común.

A lo del Deuteronomio se podría responder del mismo modo; mas porque en aquel lugar se daba una ley común de guerra para el tiempo futuro, más bien parece que el Señor dijo aquello porque, en rigor, en una ciudad enemiga todos los adultos se reputan culpables, y no puede distinguirse en-

tre ellos los inocentes de los que no lo son; por consiguiente, puede darse muerte a todos ellos.

39. La SEGUNDA DUDA es si es lícito despojar a los inocentes en una guerra justa.

Sea la PRIMERA PROPOSICIÓN: *Es lícito despojar a los inocentes de aquellas cosas que los enemigos habrán de emplear contra nosotros, como armas, naves, máquinas.*

Es evidente. Porque de otro modo no podríamos conseguir la victoria, que es el objeto de la guerra. Es más, se les puede arrebatar su dinero, quemar y talar sus sembrados, matar sus caballos y cosas semejantes, si esto es necesario para debilitar las fuerzas del enemigo. De lo cual se sigue como corolario que, si la guerra es perpetua, se puede despojar indifereentemente, entre los enemigos, tanto a los culpables como a los inocentes, porque de las riquezas de todos se valen para sostener una guerra injusta, y si se les arrebatan, se debilitan sus fuerzas.

40. SEGUNDA PROPOSICIÓN: *Si la guerra puede llevarse bien sin necesidad de despojar a los labradores y a otros inocentes, parece que no es lícito despojarlos.*

Esto defiende Silvestre en la palabra *bellum* 1 § 10, porque la guerra se funda en una injuria. Luego no hay derecho a valerse de ella contra los inocentes, si se puede reparar la injuria de otro modo. Y añade que, aunque haya habido causa justa para despojar-

les, una vez terminada la guerra está obligado el vencedor a restituirles todo lo que sobra.

Pero yo creo que esto no es necesario, porque si se ha hecho en virtud del derecho de la guerra, todo cede a favor y en derecho de los que han sostenido una guerra justa. Por lo tanto si esas cosas han sido tomadas justamente, opinó que no son materia de restitución. Si bien lo que dice Silvestre es pío y no deja de ser probable. Por último, no se puede en modo alguno despojar a los peregrinos y huéspedes que están entre los enemigos, a no ser que conste su culpa, porque no pertenecen al número de los enemigos.

41. TERCERA PROPOSICIÓN: *Si los enemigos se niegan a restituir los bienes injustamente tomados y el perjudicado no pudiera recuperarlos buenamente de otro modo, puede tomar satisfacción donde pueda, bien sea entre los culpables o bien entre los inocentes.*

Así, por ejemplo, si ciertos ladrones franceses hiciesen un robo en territorio español y el rey francés, pudiendo, no quisiese obligarles a restituir, en ese caso los españoles pueden, con la autoridad de su rey, despojar a los mercaderes y labradores franceses, aunque fuesen inocentes. Pues si bien quiza en un principio la república y el príncipe francés no tuviesen culpa, la tienen desde el momento que descuidan reparar, como dice Agustín, el mal que los suyos han causado, y el príncipe perjudicado puede tomar satisfacción de cual-

quier miembro y parte de la república. De donde las llamadas *patentes de corso o de represalias*, que los príncipes conceden en estos casos, no son injustas, porque por negligencia e injuria del otro príncipe concede al propio ofendido que pueda recobrar sus bienes, aun quitándoselos a los inocentes. Aunque estas medidas son siempre peligrosas y dan ocasión de rapiñas.

42. TERCERA DUDA: *Supuesto que no sea lícito matar niños inocentes, ¿es lícito al menos reducirlos a servidumbre y cautividad?*

Para declaración de esta duda establezco esta ÚNICA PROPOSICIÓN: *Del mismo modo que es lícito despojar a los inocentes, así también se puede cautivarlos, porque la libertad y la cautividad se señalan entre los bienes de fortuna.*

Por eso, cuando la guerra es de tal condición que se puede despojar indiferentemente a todos los enemigos y apoderarse de sus bienes, es lícito también entonces cautivarles a todos, sean inocentes o culpables. Y como la guerra contra los paganos es de este género, porque es perpetua y nunca podrán satisfacer por las injurias y daños causados, por consiguiente, no hay duda que es lícito hacer cautivos y reducir a servidumbre los niños y las mujeres de los sarracenos. Mas como, por derecho de gentes, parece admitido entre los cristianos que en la guerra entre ellos mismos no se hagan esclavos, se puede, si es preciso, hacer pri-

sioneros hasta el fin de la guerra a los mismos inocentes, como son mujeres y niños, no para convertirlos en esclavos, sino para exigir rescate por ellos. Lo cual, sin embargo, no se ha de extender a más de lo que exija la necesidad de la guerra y a lo admitido entre los beligerantes por legítima costumbre.

43. La CUARTA DUDA es: *Si a lo menos puede darse muerte a los rehenes recibidos del enemigo en tiempo de treguas o terminada la guerra, en caso de que éste faltase a su palabra o no guardase lo convenido.*

Respondo por una CONCLUSIÓN ÚNICA: *Si los rehenes pertenecen al número de los culpables, por haber tomado las armas en contra, pueden en este caso ser condenados a muerte.* Pero si son inocentes no se les puede dar muerte, como consta por lo dicho, como son los niños, mujeres u otra clase de inocentes.

44. QUINTA DUDA: *¿Se puede, al menos en una guerra justa, matar a todos los culpables?*

En respuesta se ha de advertir que, como consta por lo dicho, la guerra se hace por los fines siguientes: Primero, para defendernos y defender nuestras cosas. Segundo, para recobrar lo que se nos ha quitado. Tercero, para vengar la injuria recibida. Cuarto, para procurar la paz y la seguridad.

45. Esto supuesto, sea la PRIMERA PROPOSICIÓN: *En los actos*

de combate o en el asedio o defensa de una ciudad es lícito matar indiferentemente a todos los que pelean en contra, y, en general, siempre que haya peligro.

Esto es manifiesto. Porque, de otro modo, no podrían los guerreros pelear debidamente si no pudiesen desembarazarse de todos los que estorban y pelean por la parte contraria.

Pero toda la duda y la dificultad está en ver si, después de obtenida la victoria y cuando ya no hay peligro por parte del enemigo, se puede dar muerte a todos los que hicieron uso de las armas. Y parece claro que sí. Porque, como se ha dicho, entre los preceptos militares que el Señor dio en el Deuteronomio uno es que, conquistada una ciudad enemiga, se diese muerte a todos sus habitantes. He aquí sus palabras: *Si te propusieses atacar una ciudad, ofrécele primero la paz. Si la recibiese y te abriera sus puertas, todos sus habitantes serán salvos y te servirán mediante un tributo. Pero si rehusasen pactar y te moviesen guerra, la atacarás, y cuando el Señor tu Dios la entregare en tu mano, pasarás a filo de espada todos cuantos varones haya en ella, pero no a las mujeres y los niños.*

46. SEGUNDA PROPOSICIÓN: *Obtenida la victoria y puestas ya las cosas fuera de peligro, es lícito matar a los culpables.*

Se prueba, porque, como queda dicho, no sólo se ordena la guerra a recobrar las cosas, sino también

a vengar la injuria. Por consiguiente, es lícito matar a los autores de ella. Además, esto se puede hacer con los ciudadanos propios que sean malhechores, luego también con los extraños. Porque, como arriba se dijo, el príncipe que hace la guerra tiene por derecho de guerra autoridad sobre sus enemigos, como legítimo juez y príncipe. Además, porque aunque en el caso presente no hubiese qué temer de los enemigos, sin embargo, no quedaría bastante garantizada la seguridad para el futuro.

47. TERCERA PROPOSICIÓN: *No siempre es lícito dar muerte a todos los culpables para vengar simplemente una injuria.*

Se prueba. Porque ni entre los propios súbditos no sería lícito matar a todos los delincuentes, aunque fuese un delito de toda una ciudad o provincia, ni en una rebelión se podría matar a toda la población. Así, por un caso semejante, San Ambrosio prohibió a Teodosio entrar en la iglesia. Lo contrario sería contra el bien público, que es el fin de la guerra y de la paz. Luego por la misma razón no se puede matar a todos los culpables de los enemigos. Conviene, pues, tener en cuenta la injuria por ellos inferida, los perjuicios causados y todos los demás delitos, y de esta consideración proceder a la reparación y al escarmiento, evitando toda atrocidad e inhumanidad. A este propósito dice Cicerón que "hay que escarmentar a los que nos han causado algún daño, en cuanto la

humanidad y la justicia lo permiten". Y Salustio: "Nuestros religiosísimos mayores ninguna otra cosa quitaban a los vencidos, fuera de la licencia de la injuria."

48. CUARTA PROPOSICIÓN: *Alguna vez es conveniente dar muerte a todos los culpables.*

Se prueba. Porque la guerra misma se hace para obtener la paz y la seguridad, y a veces no puede conseguirse la seguridad sino deshaciéndose de todos los enemigos. Esto se ve sobre todo con los infieles, de quienes nunca se puede esperar la paz justa con ninguna clase de condiciones. Y, por consiguiente, el único remedio es deshacerse de todos los que puedan empuñar las armas, con tal que fueran ya culpables. Así debe entenderse aquel precepto del Deuteronomio.

Pero en la guerra entre cristianos pienso que no es lícito obrar así. Como es inevitable que vengan escándalos, como se dice en Mateo, y guerras entre los príncipes, si el vencedor matase siempre a todos los adversarios sería para perdición de todo el género humano y de la religión cristiana. Pronto quedaría el mundo desierto, y así las guerras no se harían para el bien público, sino que sólo servirían para pública calamidad. Es preciso, por consiguiente, que el rigor del castigo sea conforme a la gravedad del delito y que no pase más allá la reparación. En lo cual, además, se ha de tener en cuenta que, como arriba se dijo, los súbditos no están obligados ni

deben examinar las causas de la guerra, sino que pueden seguir en ella a su príncipe, confiados en su autoridad y en la del público consejo. De donde, aunque por una parte sea la guerra injusta, en la mayoría de los casos los soldados que vienen a ella y en ella pelean, defendiendo o atacando las ciudades, son inocentes por entrambas partes. Por lo cual, cuando ya han sido vencidos y fuera de peligro, creo que no se puede dar muerte ni a uno siquiera de ellos si se presume que han ido a la guerra de buena fe.

49. SEXTA DUDA: *¿Es lícito matar a los rendidos y a los prisioneros, supuesto también que hayan sido culpables?*

Se responde que de suyo nada se opone a que se pueda dar muerte a los prisioneros que se han rendido en una guerra injusta, con tal que fuesen culpables, guardando siempre la equidad. Pero como en la guerra hay muchas cosas establecidas por derecho de gentes, parece admitido por la costumbre y por los usos de guerra que, obtenida la victoria y pasado el peligro, no se dé muerte a los prisioneros (a no ser que sean prófugos) y debe guardarse el derecho de gentes como se acostumbra entre gentes buenas. Respecto de los que se entregan, no he leído ni oído semejante costumbre; más bien en las rendiciones de fortalezas suelen los que se rinden tener cuidado de poner tales condiciones que puedan con ellas salvar su vida, temerosos de que se les

dé muerte si se entregan sin condición alguna, y esto leemos que ya se ha hecho algunas veces. Por lo cual no parece inicuo que si una ciudad se entrega sin condiciones, puedan ser ejecutados, con mandato del príncipe o del juez, los que mayores daños hayan causado.

50. SÉPTIMA DUDA: *Si todo lo capturado en una guerra justa se hace propiedad de los que de ello se apoderan.*

PRIMERA PROPOSICIÓN: *No hay duda que todas las cosas tomadas en una guerra justa se hacen propias de los que se apoderan de ellas, hasta la suficiente compensación de lo robado injustamente y aun de los gastos de la guerra.*

No tiene necesidad de prueba, porque tal es el fin de la guerra. Pero dejando a un lado el considerar lo que atañe a la restitución y satisfacción y ateniéndonos al derecho de la guerra, se ha de distinguir: porque las cosas tomadas pueden ser bienes muebles, como dinero, vestidos, plata, oro, o inmuebles, como campos, ciudades, fortalezas.

51. De aquí una SEGUNDA PROPOSICIÓN: *Los bienes muebles por derecho de gentes se hacen propios del que se apodera de ellos aunque excedan la compensación de los daños.*

Esto consta por varios textos de las *Pandectas*. Y más claramente por el párrafo *Item ea quae ex hostibus*, de las *Instituciones*, donde se dice que, "por derecho de gentes, se hacen sin más nuestras

las cosas tomadas al enemigo, de tal modo que aun los mismos hombres quedan reducidos al estado de siervos nuestros". Y San Ambrosio dice que cuando Abraham venció a los cuatro reyes, el botín le pertenecía por haber vencido, aunque no quiso recibirlo. Y se confirma por la autoridad del Deuteronomio, donde dice de la ciudad que va a ser tomada: *Todo el botín lo dividirás entre tu ejército y comerás de los despojos de tus enemigos*. Esta doctrina sigue Adriano en el tema *De la restitución* refiriéndose a la cuestión particular de la guerra. Y también Silvestre dice que el que pelea justamente no está obligado a restituir la presa. De lo cual infiere que el botín de una guerra justa no se ordena a compensar la deuda principal. Lo mismo sostiene el Arcediano y también Bártolo glossando dicha ley *Si quid in bello*. Lo cual se entiende aunque el enemigo esté dispuesto a dar satisfacción del daño y de las injurias. Esto con razón restringe Silvestre hasta que, según la equidad, se haya dado suficiente satisfacción al daño y ofensa. Y así no debe entenderse que si los franceses destruyen una aldea o una villa insignificante de España, sea ya por esto lícito a los españoles saquear (si pudiesen) toda Francia, sino según el modo y la cuantía de la ofensa a juicio de hombres probos.

52. Pero de esta determinación se sigue una duda: *¿Es lícito permitir a los soldados el saqueo de una ciudad?*

Se responde con la TERCERA PROPOSICIÓN: *En sí mismo no es ilícito permitir el saqueo si es necesario para mantener la guerra, para atemorizar a los enemigos y para excitar los ánimos de los soldados.*

Así enseña Silvestre en la palabra *Bellum* § 10. Como también se puede entregar al fuego la ciudad, habiendo causa justa. Mas como de estas licencias se siguen muchas atrocidades y crueldades fuera de toda humanidad, que soldados sin conciencia cometen, tales como matanzas y tormentos de los inocentes, raptos de doncellas, estupros de matronas, despojo de templos, por esto es sin duda en extremo inicuo entregar al saqueo sin grave causa y necesidad una ciudad, sobre todo cristiana. Pero si lo exige la necesidad de la guerra no es ilícito, aunque se pueda prever que los soldados habrán de cometer algunas atrocidades y abominaciones de este género, las cuales, sin embargo, los jefes están obligados a prohibir y evitar en cuanto esté de su parte.

53. CUARTA PROPOSICIÓN: *No obstante esto, no pueden los soldados, sin autorización de sus jefes o del príncipe, saquear ni poner fuego a nada, pues ellos no son jueces, sino ejecutores, y si lo hiciesen quedan obligados a restitución.*

54. Pero mayor dificultad ofrece la cuestión de los bienes inmuebles. Acerca de los cuales sea la QUINTA PROPOSICIÓN: *No hay du-*

da que es lícito ocupar y retener el territorio, las fortalezas y ciudades de los enemigos, en cuanto sea necesario para la compensación del daño sufrido.

Si, por ejemplo, los enemigos destruyeron una fortaleza nuestra y pusieron fuego a la ciudad, con sus bosques, viñas y olivares, podremos nosotros, en retorno, ocupar sus territorios, alguna fortaleza o ciudad y retenerlos. Porque si se puede exigir compensación del enemigo por las cosas que nos ha robado, es cierto también ante el derecho divino y natural que tan lícito es tomarla en cosas muebles como inmuebles.

55. SEXTA PROPOSICIÓN: *Para obtener la seguridad y evitar peligros por parte de los enemigos, es lícito ocupar y retener alguna plaza fuerte o ciudad que sea necesaria para nuestra defensa y para quitarles ocasión de inferir daños.*

56. SÉPTIMA PROPOSICIÓN: *Asimismo, por la injuria inferida es lícito, a título de pena o castigo, y teniendo en cuenta la gravedad de la ofensa, despojar a los enemigos de parte de su territorio y también, por esta misma razón, ocupar alguna fortaleza o ciudad.*

Pero esto, como hemos dicho, debe hacerse con moderación y no todo cuanto pueda conquistarse por fuerza y poder de las armas. Y si la necesidad y razones de guerra exigen que se ocupe la mayor parte del territorio enemigo y que se tomen muchas ciudades, es preciso restituirlas en cuanto se

restablezca la paz o se terminen las hostilidades, reteniendo solamente lo que sea justo para compensar los daños y los gastos y para satisfacción de la injuria, guardando en todo la debida justicia y humanidad, porque la pena debe ser proporcionada a la culpa. Así, sería intolerable que si los franceses robasen algunos ganados a los españoles o incendiasen alguna aldea, fuera ya lícito a estos últimos ocupar todo el reino de Francia.

Por el Deuteronomio 20 consta que es lícito apoderarse de parte del territorio o de alguna ciudad enemiga por esta causa, pues allí se da licencia para tomar por fuerza las ciudades que rehusaren aceptar la paz.

Además, a los malhechores internos se les puede castigar confiscándoles su casa, tierras o castillos, según la cuantía del delito. Luego también a los extranjeros.

Así, también un juez superior puede justamentè castigar al autor de una ofensa privándole de una ciudad o un castillo. Luego también el príncipe ofendido podrá hacer lo mismo, ya que por derecho de guerra ha quedado como juez.

De igual manera, el Imperio Romano se engrandeció y extendió de esta suerte, ocupando por derecho de guerra las ciudades y las provincias de los enemigos de quienes habían recibido alguna ofensa, y con todo esto es defendido como justo y legítimo por San Agustín, San Jerónimo, San Ambrosio, Santo Tomás y otros santos doctores.

Hasta parece que ha sido aprobado esto mismo por el Señor cuando dijo: *Dad al César lo que es del César*, etc., y por San Pablo, que apeló al César y que amonesta a la sumisión y pago de los tributos a las potestades superiores y a los príncipes, los cuales todos en aquel tiempo recibían la autoridad del Imperio Romano.

57. OCTAVA DUDA: *¿Es lícito imponer tributos a los enemigos vencidos?*

Se responde *que se puede, sin duda alguna, no sólo para compensar los daños sufridos, sino también en razón de pena y como castigo*. Consta suficientemente por todo lo dicho y por el texto del Deuteronomio 20, donde dice que si con justa causa llegasen a atacar una ciudad y si les recibiese y abriese sus puertas, toda su población se salvará y les quedará sometida mediante el pago de un tributo. Y esto mismo ha quedado establecido por el derecho y la costumbre de la guerra.

58. NOVENA DUDA: *¿Es lícito deponer a los príncipes enemigos e instituir en su lugar a otros, o bien retener para sí el principado?*

PRIMERA PROPOSICIÓN: *Esto no es lícito hacer en todo caso y por cualquier causa de guerra justa*. Lo cual es evidente por lo dicho. La pena no puede exceder la gravedad y magnitud de la injuria. Es más, se deben restringir las penas y ampliar los favores. Regla que es no sólo de derecho

humano, sino también de derecho natural y divino. Por consiguiente, aun cuando la ofensa hecha por el enemigo sea causa suficiente para una guerra, sin embargo no siempre lo será para derrocar su gobierno y para la deposición de sus príncipes naturales y legítimos, pues esto sería excesivamente cruel e inhumano.

59. SEGUNDA PROPOSICIÓN: *No puede negarse que alguna vez pueden darse causas legítimas y suficientes para cambiar los gobernantes o para apoderarse del gobierno. Esto puede ser por el gran número y atrocidad de las ofensas, y sobre todo cuando de otra suerte no puede obtenerse paz y seguridad de los enemigos, cuando de no hacer esto amenazase por parte de ellos un gran peligro para la república.*

Esto es patente. Porque si es lícito ocupar una ciudad habiendo causa para ello, como queda dicho, también lo será deponer el príncipe de esa ciudad. Y lo mismo se ha de decir de una provincia y su soberano si se ofrece una causa mayor. Porque ha de notarse acerca de las dudas 6ª, 7ª, 8ª y 9ª que a veces, y aun con frecuencia, no sólo los súbditos, sino también los príncipes mismos, aunque no tengan causa justa, hacen la guerra de una buena fe tal que pueden excusarse de toda culpa. Tal es el caso en que la guerra se hace después de diligente examen y por parecer de doctos y probos varones. Y como nadie debe ser cas-

tigado sin culpa, aunque sea lícito en tal caso recobrar del enemigo los bienes perdidos y aun resarcirse de los gastos de la guerra, sin embargo, no se podría dar muerte a ninguno después de la victoria ni tampoco es lícito ocupar mayor territorio enemigo ni exigir en bienes temporales más de lo que sea preciso para una justa satisfacción. Porque todo ello sólo puede hacerse a título de pena, la cual no debe ser impuesta a los inocentes.

De todo lo dicho pueden establecerse algunos cánones o reglas para hacer la guerra.

60. PRIMERA REGLA: *Supuesto que el príncipe tiene autoridad para hacer la guerra, lo primero de todo no debe buscar ocasión y pretextos de ella, sino que en lo posible debe guardar paz con todos los hombres, como lo manda San Pablo a los Romanos, debiendo pensar que los demás son próximos a quienes estamos obligados a amar como a nosotros mismos, y que todos tenemos un Señor común ante cuyo tribunal habremos de dar cuenta. Porque es una ferocidad buscar motivos y alegrarse de tener ocasión de matar y destruir a los hombres que Dios creó y por quienes murió Cristo. Por el contrario, no se debe ir a la guerra sino como necesidad extrema y contra toda su voluntad.*

SEGUNDA REGLA: *Declarada con causa justa la guerra, no debe ser llevada para ruina y perdición de la nación a quien se hace, sino para la realización del derecho y*

defensa de la patria y de la propia república y con el fin ulterior de conseguir la paz y la seguridad.

TERCERA REGLA: *Obtenida la victoria y terminada la guerra, conviene usar del triunfo con moderación y modestia cristianas y que el vencedor se considere como juez entre dos repúblicas, una ofendida y otra que perpetró la injuria, para que de esta manera profiera su sentencia no como acusador, sino como juez, con la cual pueda sa-*

tisfacer a la nación ofendida. Pero, en cuanto sea posible, con el menor daño y perjuicio de la nación ofensora. Bastante es que sean castigados los culpables en lo que sea debido. Mayormente que las más de las veces, entre los cristianos, toda la culpa es de los príncipes. Porque los súbditos pelean de buena fe por sus príncipes. Y es una iniquidad que, como el poeta dice, Paguen los aqueos los delirios de sus reyes.

ÍNDICE

	<i>Pág</i>
INTRODUCCIÓN	VII
De la potestad civil	1
De los indios recientemente descubiertos. Relección primera	22
De los títulos no legítimos por los cuales los bárbaros del nuevo mundo pudieran venir a poder de los españoles	37
De los títulos legítimos por los cuales pudieran venir los bárbaros a poder de los españoles	59
De los indios o del derecho de guerra de los españoles sobre los bárbaros. Relección segunda	73

ESTE LIBRO FUE IMPRESO Y ENCUADERNADO
EL 30 DE JUNIO DEL 2000 EN LOS TALLERES DE

*FUENTES IMPRESORES, S. A.
Centeno, 109, 09810, México, D. F.*

DICCIONARIO PORRÚA

DE HISTORIA, BIOGRAFÍA

Y

GEOGRAFÍA DE MÉXICO

SEXTA EDICIÓN

CUATRO VOLUMENES ENCUADERNADOS EN TELA

42 mapas a color.

El "DICCIONARIO PORRÚA" (divulgado ya con estas dos solas palabras) es sinónimo de fuente de información, verídica e imparcial. Es árbitro de discusiones, compañero de toda la vida, indispensable en todo centro de estudios, en la biblioteca familiar y, en fin, para cuantos quieran penetrar en el mundo del México de ayer y de hoy. Actualizado hasta Octubre de 1995. 42 mapas y 51 fotografías a todo color.

¡UNA OBRA DE TODOS PARA TODOS!

EDITORIAL PORRÚA



LIBRERÍA PORRÚA

1900-2000

JUSTO SIERRA Y ARGENTINA

CIUDAD DE MÉXICO



9 789700 723594

VITORIA

S

E

N

O

I

C

O

E

L

R

261

EDITORIA
PORRÚA,
MÉXICO